Jukka
Hankamäki
Teokset, osa 4

Dialoginen filosofia

Teoria, metodi ja politiikka

jsh

Hankamäki
Éditions

JUKKA HANKAMÄKI

DIALOGINEN FILOSOFIA

TEORIA, METODI

JA

POLITIIKKA



TEOKSET

OSA 4



Author and publisher

Jukka Hankamäki

Ph.D., D.Soc.Sc.

Helsinki, Finland

The Third Edition.

First published by

Helsinki University Press

2003.

ISBN 978-952-65113-3-7

ISSN 2954-0992



SISÄLLYSLUETTELO

ESIPUHE

Alkaessani kirjoittaa tätä tutkimusta vuoden 2000 lopulla ajatteluani kiehtoi kaksi keskeistä ongelmaa. Toinen niistä liittyy kysymykseen, jota pohdin jo kirjoissani *Minän rakentuminen ihmistieteissä* (1994) ja *Minä* (1995): miten kokemuksellinen minuus voitaisiin tavoittaa tieteen keinoin? Toinen keskeinen kysymys liittyy vähemmistöjen tutkimiseen: minkälainen metodologia ja moraalifilosofinen varustus tarjoaisivat sopivimman lähestymistavan kulttuurisen erilaisuuden kohtaamiseen?

Näitä kysymyksiä pyritään nyt avaamaan dialogisen filosofian keinoin. Dialogisen filosofian keskeisiä käsitteitä ovat ’keskustelu’, ’toiseus’ ja ’kohtaaminen’. Niiden leikkauspisteissä smaragdisoituvat Heideggerin fundamentaaliontologia sekä Buberin ja Levinasin transsendentaalifilosofinen antropologia. Olen käsitellyt toiseuden filosofiaa myös väitöskirjassani *Rakkauden välittäjä* (1997), jonka yksilöeettisiä teemoja suunnataan tässä teoksessa selvemmin yhteiskuntafilosofisiin ja -poliittisiin yhteyksiin.

Tullessani tekemisiin Suomen Akatemian ”Syrjäytyminen, eriarvoisuus ja etniset suhteet Suomessa” -ohjelman kanssa olin varma, että kolmivuotinen ohjelma merkitsisi huomattavaa haastetta filosofialle. Saatuani tilaisuuden toimia Syreeni-ohjelman epävirallisena filosofina olen kiitollinen mahdollisuudesta löytää filosofialle uuden toteutumisyhteyden. Kiitän kaikkia kollegojani niistä kymmenistä, ehkä jopa sadoista hyvistä neuvoista ja ohjeista, jotka he ovat malttaneet jättää mainitsematta. Kiitän Suomen Akatemian Kulttuurien ja yhteiskunnan tutkimuksen toimikuntaa puolen vuoden tutkimustuesta, jonka kuluessa minun oli mahdollista kirjoittaa ja julkaista tämä teos esivalmistelut ja perustutkimus mukaan lukien.

Tätä kirjaa ei olisi ollut mahdollista kirjoittaa pelkästään omien voimien varassa, yksin. Olen pohtinut, miten filosofia syntyy erityiskulttuurien sisällä, minkälaista olisi seksuaalivähemmistöjen ”oma” filosofia ja miten filosofia ja ulkopuolisuuden kokemukset liittyvät yhteen. Olen kiitollinen ystävilleni Janille, Karille ja Tuomolle, enkä voi olla käyttämättä sanaa rakkaus, kun ajattelen heidän panostaan työlleni. Heidän vaikutuksestaan kaikki tässä kirjassa sanottu soveltuu niin etnisten vähemmistöjen kuin seksuaalivähemmistöjenkin elämään. Kiitän Yliopistopainon kustannuspäällikköä Sirkka Stoltia ja kustannustoimittaja Markku Pääskystä hyvästä yhteistyöstä.

Talo, jossa asun, sijaitsee kirkon ja uuden *Gay Center Don't Tell Maman* rakennusten välissä. Kävelykadulla maisemaa halkoo kuusi metriä korkea pronssinen obeliski, jonka nimi on huoletonta kaupunkilaistunnelmaa tavoitellen "Vihelteleva helsinkiläinen". Graniittiseen jalustaan kaiverretun tekstin mukaan se on pystytetty ystävällisen, avuliaan ja suvaitsevan kaupunkilaiskulttuurin kunniaksi. Mitä suurimmassa määrin itsestäni riippumattomista syistä luonani toimii tätä nykyä pieni filosofian laitos, jossa etsimme ystävieni kanssa totuutta. Kiitokseni: Jouko, Antti M., Marko K., Ari-Pekka, Pasi, Jukka, Jouni, Sauli, Tuomo P., Olli-Pekka, Markus B., Timo, Anssi, Mikko, Juha, Kai, Heikki, Samuli, Markku, Keijo, Matti, Kari P., Antti V., Markus M., Petri, Vesa, Tommi, Harri, Ilari, Kari L., Tuukka, Teppo, Mika, Joona, Ville, Marko R., Toni, Jussi, Joakim, Jari, Niklas, Kari N., Ville G., Matthew, Atte, Mats, Timothy, Andrew, Kimi, Jani, Aki, Tuomas, Petteri, Tero, Joonas, Teemu ja Marius.

Tässä teoksessa ei tarkastella pelkästään tieteellisiä metodeja, vaan mielenkiinto kohdistuu erilaisuutta, vierautta ja toiseutta koskevaan filosofiaan. Kyse on yhtä hyvin etnisestä filosofiasta, suomalaisesta filosofiasta, kreikkalaisesta filosofiasta, homofilosofiasta ja lesbofilosofiasta kuin eksistenssifilosofiastakin. Haluan, että kirjani on leimallisesti vähemmistöjen omaa filosofiaa ja että siitä loistaisivat sateenkaaren kaikki värit.

Isolla Roobertinkadulla, itsenäisyyspäivänä 2002

Jukka Hankamäki

SAATESANAT TOISEEN PAINOKSEEN

Julkaistessani tämän kirjan ensimmäistä kertaa vuonna 2003 se herätti yllättävän paljon keskustelua akateemisessa yhteisössä ja aikakauslehtien sivuilla – siitä huolimatta, että dialogisen filosofian perusidea ei varmasti ollut kenellekään uusi. Vastaanotto oli filosofian dialogiselle olemukselle tyypillisesti ristiriitainen tai ainakin erimielinen. Teokseni saamat palautteet olivat pääosin myönteisiä, jopa kiittäviä,[1] mutta joukkoon mahtui myös arvioita, joiden sävy oli kielteinen.[2] Mika Waltari neuvoi ohjeissaan kirjailijoille, ettei kritiikkiin pitäisi koskaan vastata.[3] Häneltä löytyikin viisautta pidättäytyä liioista kommenteista ja olla upottautumatta provokatiivisiksi tarkoitettujen mielipiteiden suohon, sisälsivätpä ne sitten kehuja tai moitteita. G. H. von Wright puolestaan katsoi velvollisuudekseen vastata esitettyihin arvioihin ja testata näkemyksiään keskusteluissa. Kaunokirjailijalle Waltarin suosittelema toimintamalli sopii hyvin, sillä kaunokirjalliset teokset ovat itsenäisiä ja vertauskuvallisia luomuksia, joita joka tapauksessa tulkitaan monin eri tavoin. Sen sijaan filosofian olemukseen sisältyvät argumentaatio ja pyrkimys yksiselitteisyyteen. Niinpä olen kunnioittanut palautteiden laatijoita vastaamalla heille ja kiittämällä sillä tavoin mahdollisuudesta käydä dialogia.[4]

Dialogisen filosofian osakseen saama huomio saattaa johtua siitä, että elävän ja keskustelevan filosofian ihanne on hämärtynyt tieteenharjoittajien keskittyessä tyydyttämään lähinnä omaa kunnianhimoaan. Toinen syy *Dialogisen filosofian* virittämään mielipiteidenvaihtoon voi olla siinä, että dialogista ajattelua hyödyntävien eksistenssihermeneuttisten ja fenomenologisten ajatussuuntien kautta on esitetty paljon sellaista tiedekritiikkiä, joka on koetettu hävittää yliopistojen rakkikehissä. Tekstini ovat saattaneet heijastella asemaa, joka edustamalleni eksistenssifilosofiselle ajattelulle on pyritty määrittelemään suomalaisessa tiede-elämässä. Teokseni kirjoittamista, vastaanottoa ja käytyjen keskustelujen valtaulottuvuuksia analysoin pian ilmestyvässä suomalaisen nykyfilosofian historiassani, ja pieni synopsis tai ”prolegomena” tämän teoksen teemoihin sisältyy kokelmaani *Filosofiset viuhahdukset* (2007).[5] Arvioni *Dialogisen filosofian* asemasta koko tuotantoni osana olen sisällyttänyt pääteokseeni *Enkelirakkaus* (2008).[6]

Vaikka olenkin monin tavoin irtautunut tämän kirjan taustateoreetikoista edeten omille filosofisille linjoilleni (mistä myös kollegani ovat jaksaneet minua muistuttaa), en ole pitänyt tarpeellisena muuttaa tämän teoksen ensimmäistä enkä toista osaa juuri mitenkään. Ne vähäiset täsmennykset, joita olen tehnyt, ovat lähinnä tutkimuksen ajantasaistamiseksi tehtyjä lisäyksiä. Merkittävimmät muutokset ovat koskeneet

kirjani kolmatta osaa ”Politiikka”. Päätökseni olla puuttumatta työni muihin osiin jälkikäteen ei tarkoita, että en haluaisi seistä sanojeni takana, vaan katson työni tulleen valmiiksi. Sellaisena toivon sen edelleen palvelevan tieteenfilosofisena ja metodologisena yleisteoksena.

Kirjaani voitaneen pitää eräänlaisena avauslukuna 2000-luvun suomalaiseen filosofiaan. Analyyttisen filosofian, tietoteorian ja eksistenssifilosofian keskeiset ongelmat tulivat laajalti käsitellyiksi viime vuosisadalla, mutta ne eivät tulleet luonnollisestikaan ratkaistuiksi. Käsitykseni mukaan filosofian klassiset kysymykset puhuttelevat ihmisiä jo siksi, että *elämä sinänsä* sisältää tietyt peruskysymykset, joita jokaisen ihmisen on pohdittava. Filosofia poikkeaa erityistieteistä sen vuoksi, että filosofian piirissä käsitellään eettisiä ja arvokysymyksiä, joihin mikään reaalitiede ei voi vastata. Tällaisia kysymyksiä ovat ne, jotka koskevat elämän merkitystä, mielekkyyttä ja arvoja, hyvää elämää, politiikan päämääriä, kuolemaa, jumaluutta ja etiikkaa. Yksiselitteistä ”tietoa” näistä asioista ei ole, eikä niitä voida kääntää tutkittaviksi luonnontieteellisellä tapahtumatasolla: vain kokeellista, tilastollista tai muulla tavoin objektiiviselta näyttävää tutkimista varten, niin kuin aivotutkimus ja geeniteknologia ovat pyrkineet tekemään.

Tästä johtuu edelleen kaksi seikkaa. Ensinnäkin, filosofia ei ole perusolemukseltaan tiedettä, ja siksi sille tulisi myöntää erityisasema yliopistolaitoksen sisällä. Ja toiseksi, filosofia ei ole epäilyistä huolimatta missään kriisissä erityistieteiden niin sanotun ”kehityksen” vuoksi. Syy filosofian asemaan akateemisen maailman kestosuosikkina on se, että filosofiassa käsitellään kysymyksiä, jotka nousevat suoraan elämästä ja ihmisyydestä itsestään: siitä, että olemme olemassa. Filosofian kysymykset sisältyvät olemiseen itseensä, jolloin myös etiikan luonteeksi paljastuu sen haasteellisuus.

Etiikka on ensisijaisesti haaste, jonka se heittää maailmassa olevan ihmisen eteen ja jonka mukaisesti se vaatii jokaista ihmistä ottamaan kantaa eettiseen hyvään ja pahaan, moraaliseen oikeaan ja väärään sekä sekä niistä johdeltavissa oleviin normeihin. Uskon, että 2000-luvulla näihin kysymyksiin voidaan parhaiten vastata sellaisen filosofian avulla, jossa palataan tarkastelemaan yhteiskuntateoreettisia ja taloudellisia kysymyksiä sekä normatiivisen etiikan tarjoamia vaihtoehtoja, siis politiikkaa ja vallankäyttöä. Teokseni ei tietenkään pyri eikä vaadi *sitoutumaan* poliittisesti mutta ilmentää kylläkin käsitystäni, että suurin osa merkityksellisimmästä filosofiasta luodaan *vapaana* poliittisesta, taloudellisesta ja akateemisesta vallasta sekä kiistelevässä suhteessa niihin.

Kirjoitin tätä teosta alun perin Suomen Akatemian tutkimusohjelman ”Syrjäytyminen, eriarvoisuus ja etniset suhteet Suomessa” osana, mutta kirjaani tuskin voisi sanoa tyypilliseksi projektitutkimukseksi. Toivon,

että työlläni voisi olla sellaista yleistä merkitystä, joka käsitykseni mukaan tulee parhaiten näkyviin juuri silloin kun filosofialla on jokin käytännön elämään liittyvä toteutumisyhteys. Tässä tapauksessa teokseni filosofiset teemat, kuten dialogisuus ja toiseus, liittyvät ajankohtaisaiheisiin, joita ovat etnisyys, erilaisuus, ihmisyksilöiden ja kansakuntien kohtaaminen, seksuaalinen kanssakäyminen, kansallishenkisyys, konfliktien ratkaisu ja eräät kansainvälisen politiikan ongelmat. Myös viestinnän, sananvapauden ja informaatiotekniikan olemusta tarkastellaan ajankohtaisilmiöiden valossa.

Teokseni ilmestymisen jälkeen sen aiheet ovat tulleet entistäkin polttavammiksi. Käytin jo New Yorkin vuoden 2001 terrori-iskun jälkimainingeissa runsaasti sivutilaa terrorismin taustojen ja ongelmien käsittelyyn. Globalisaation ja internationalismin pyörteissä ovat varaukselliset mielipiteeni monikulttuurisuuden ja pakkokansainvälistämisen autuuttavuudesta uskoakseni tulleet ymmärrettäviksi ja löytäneet myös käytännölliset perustelunsa.

Berliinin vapauttamisen 19-vuotispäivänä 9.11.2008

Tekijä

SAATESANAT VERKKOJULKAISUUN

Dialogisen filosofian kirjoittamisesta on kulunut nyt 20 vuotta. Maailma on muuttunut monien mielestä paljon, omasta mielestäni vähän. Raja-aitoja joudutaan pystyttelemään taas Euroopassa. Kriisien syöksykierre on korostanut niiden ongelmien syvyyttä, joita käsittelin kirjassani.

Hyvinvoinnin maljan valahtamisesta yli kertoo halukkuus takertua myös pikkuasioihin, kuten oikeiden pronominien käyttöön viestinnässä. Turhamaisuus on voinut kääntyä destruktiivisuudeksi. Vaikka identiteettipolitiikka käy ylikierroksilla, sen ei pidä antaa häiritä dialogisuuden ydinajatusten ymmärtämistä. Sensurointi ja sananvapauden rajoittaminen eivät ratkaise mitään vaan lisäävät dialogien tarpeellisuutta.

Sovelsin dialogista ajattelua mediatutkimuksissani *Totuus kiihottaa – Filosofinen tutkimus vasemmistopopulistisen valtamedian tieto- ja totuuskriisistä* (2020) ja sen jatko-osassa *Pavlovin koirat – Tieteellinen tuomio median ja byrokraattien kostosta* (2022). Teokset puhukoot puolestaan.

Dialogisen filosofian tähän painokseen olen tehnyt vain pieniä tarkennuksia. Muutoin kirjaa ei ole tarvinnut juuri ajantasaistaa.

Jukka

Vaarallisint on se, jos ei oo mitään menetettävää.

Fintelligens[7]

Ei ole muuta rikkautta kuin elämä.

John Ruskin[8]

Filosofiset lähtökohdat

'Syrjäytyminen', 'eriarvoisuus' ja 'etniset suhteet' kuuluvat käsitejoukkoon, jonka esilläolo on viimeksi kuluneen vuosikymmenen aikana lisääntynyt niin julkisessa sanassa kuin poliittisessa ja tieteellisessä kielessäkin. Tämä johtunee siitä, että eriarvoistumisen ilmiöt ovat levinneet laajalle myös suomalaisessa hyvinvointiyhteiskunnassa. Syrjäytyminen ja eriarvoistuminen ovat saaneet uusia muotoja, ja niiden ilmenemistavat vaihtelevat. Lamavuosien jälkeinen työelämästä syrjäytyminen on jäänyt pysyväksi osaksi yhteiskuntaa, ja siihen liittyvä taloudellinen eriarvoisuus on vahvistanut muitakin ulkopuolisuuden kokemuksia.[9] Suuri osa syrjäytymisestä on sellaista, että tutkijat ja poliittinen hallinto eivät aina pysy ilmiöiden perässä niitä seuratessaan, vaikka poliittiset ja hallinnolliset päätökset usein kulkevat ilmöiden edellä niitä luodessaan.

Euroopan unionin piirissä tapahtuva integroituminen, pakolaisvirrat ja valtioiden sisäinen muuttoliike ovat tuottaneet ongelmia, jotka koskettavat aina – eivät vain asianosaisia itseään – vaan myös sitä valtaväestöä, jonka elämänpiirissä kulttuurinen ja etninen erilaisuus etsivät omalta kannaltaan elinkelpoista ja vallitsevan kulttuurin kanssa yhteensopivaa toteutumisyhteyttä. Suomen unionivuosien aikana varsinkin taloudelliset tekijät ovat nousseet syrjäytymistä eniten määrittäviksi, kun taas ihmisoikeuksien, etnisen toleranssin ja moniarvoisuuden alueella on saatu aikaan myös edistystä. Olojen kohentuminen tällä alueella on usein perustunut enemmänkin hallinnollisiin julistuksiin ja lakeihin kuin ihmiskuvan tai asenteiden tosiasialliseen muutokseen. Lainsäädännön ja yhteiskunnallisen todellisuuden välisestä kulttuurivitkasta kertoo muutosvastarinta, jota on kohdistettu esimerkiksi seksuaaliseen tasa-arvoon tähtääviin lakeihin. Voidaankin epäillä, kuinka aitoa edistys on todella ollut. Myös talousjärjestelmämme toimivuus on usein maksatettu niiden kustannuksella, jotka eniten ovat ihmisoikeuksien tarpeessa. Siksi on syytä pohtia ihmiskuvaa ja filosofiaa, joihin poliittinen integraatio, erilaisuuden hyväksyminen ja ihmisryhmien yhteisymmärrys voivat pe-

rustua. Nämä käsitteet voisivat sisältyä myös Syreeni-tutkimusohjelman nimeen 'syrjäytymisen', 'eriarvoisuuden' ja 'etnisten suhteiden' sijasta.

Miten tutkia tuntematonta?

Kysymykset siitä, pitäisikö vähemmistöjen ja valtakulttuurien välillä pyrkiä integraatioon, vai turvaako isolaatio vähemmistöille jopa paremmat identiteetin ylläpitämisen edellytykset kuin sopeutuminen, ovat suuria poliittisia kysymyksiä. Samantapaisia ovat kysymykset siitä, mikä on toiseuden ja ulkopuolisuuden relationaalinen luonne. Onko esimerkiksi niin, että syrjässä eläminen ja ulkopuolisuus itse asiassa tukevat vahvoja ryhmäidentiteettejä? Vähemmistöjenhän on sanottu usein hallitsevan enemmistöjä. Tai onko niin, että ulkopuolisuudesta johtuvat haitat monin verroin kumoavat ulkopuolisen asemasta koituvat sosiaaliset edut? Vähemmistöryhmän kollektiivinen menestys yhteiskunnassa ei vielä takaa, että yksilöt voisivat hyvin, sillä ratkaisevaa on, miten yksilöt menestyvät vähemmistöryhmän *sisällä*. Myös vähemmistöt ovat sosiaaliselta rakenteeltaan hyvin heterogeenisiä. Lisäksi yksilöiden menestys ryhmän edustajana edellyttää, että etninen tai vähemmistöryhmä *sinänsä* on vaikutusvaltainen yhteiskunnassa, kuten esimerkiksi suomenruotsalaiset osin ovat ja esimerkiksi romaniväestö ei yleensä ole.

Suuri kysymys sosiaalipolitiikan sektorilla on niin ikään se, mitä etnisyys ja erilaisuus todella ovat. Mitä on näiden joskus leimaaviksikin koettujen käsitteiden takana, ja miten ihmiset selviytyvät niissä käytännön tilanteissa, joita hallintodiskurssi, politiikan kieli, julkinen sana ja joskus myös tieteellinen tutkimus tarkastelevat vain yläkäsitteiden, luokkien ja tilastollisten menetelmien avulla? Universalismiin perustuvaa tutkimusotetta voitaisiin pitää vähemmistöjen tarkasteluun heikosti sopivana ja jopa totaliteetinomaisena, eivätkä tutkimuksen kohteena olevat ihmiset välttämättä kohtaakaan tieteenharjoittajien taholta sen suurempaa oman elämäntilanteensa ymmärtämystä kuin bysanttilaiskryptisen byrokratian taholta. Lisäksi tieteellisen tiedon palautumisessa ihmisten omaan elämismaailmaan ja itseymmärrystä lisääviin konteksteihin on puutteita.[10]

'Syrjäytymisen', 'eriarvoisuuden' ja 'etnisyyden' taakse kätkeytyy paljon sellaista ilmiötason problematiikkaa, jonka esille saaminen vaatii vaihtoehtoisia ja kokeilevia tutkimusotteita. Ne edellyttävät uudenlaisia asenteita verrattuna niihin tieteellisen tutkimisen tapoihin, jotka ovat olleet tunnusomaisia pelkästään empiirisille ja yleisyyteen pyrkiville menetelmille. Eräät monitieteelliset tieteenalat, kuten kasvatustiede, saattavat myös tunnustaa liikaa velkaa kanta- ja metoditieteilleen, kuten sosiologialle ja tilastotieteelle sekä pelkkään yksilökeskeiseen lähestymiseen perustuvalle "entiselle sielutieteelle", psykologialle. Näitä tieteen-

aloja on pitkään leimannut pelkkä immanenttius, yritys tarkastella sinänsä hämmentäviä, moniulotteisia ja tutkijakunnan omalle elämällekin vieraita ilmiöitä mitattavuuden ja laskettavuuden kautta.

Tällainen tarkastelutapa on ihmistä objektivoivaa. Kehittynyt kriittinen tutkimus varustautuu siihen liittyvään arvosteluun huolellisesti viitaten esimerkiksi laadulliseen tutkimukseen, osallistuvaan havainnointiin, etnometodologiaan, teemahaastattelumenetelmiin, intersubjektiivisuusteorioihin ja vuorovaikutteisiin suhteisiin tutkijan ja kohteiden välillä. Nämä ovatkin sofistikoituneita ja oikeaan ohjaavia työvälineitä ihmistutkimuksen kentillä. Tärkeänä voi pitää myös panosta, jolla filosofit ovat pyrkineet purkamaan auki käytössä olevien käsitteiden ominaisuuksia ja puheen diskursiivista luonnetta. Kysymys on ollut siitä, kuinka kompleksisia voivat olla vaikkapa monikulttuurisuuteen liittyvät käsitteet ja normit, kun monikulttuurisuus, joka jo hyväksytään monikulttuurisuudeksi, ei ehkä enää olekaan sitä alkuperäistä monikulttuurisuutta. Spontaanius ja erilaisuuteen liittyvä ulkopuolisuus on saatettu tällöin joko tukahdutaa tai sopeuttaa osaksi valtakulttuuria. Analyyttinen filosofia, dekonstruktio ja diskurssianalyysi voivat näin ollen valaista asioita kertomalla kieleen ja tieteen metodeihin sisältyvistä ajatussolmuista, siitä, kuinka käsitteet ja poliittiset pyrkimykset voivat kääntyä myös itseään vastaan.

Syrjäytymisen, eriarvoisuuden ja etnisten suhteiden tieteellinen kiinnostavuus ei kuitenkaan tyhjene pelkään metodologiseen haasteellisuuteen tai poliittis-hallinnolliseen tietoisuuden laajentamiseen. Sitä ei sovita diskurssianalyysiin autuuttavuus eikä filosofisten paradoksien purkaminen. Nämäkin ovat perimmältään kovin ”akateemisia” tapoja tarkastella eriarvoisuuden ilmiöitä. Yliopistollisia ne ovat paitsi myönteisissä, myös epäilyksen sanoja ansaitsevissa suhteissa.

Etnisyyden filosofiset vaatekerrat

”*Miten sinä sanoitkaan: ’Sinulla on kummalliset silmät, aivan kuin seuraisit maailmaa vähän sivusta. Et taida olla ranskalainen?’ Niin, uskon että nämä olivat ensimmäiset sanasi, Angelo, kun ilmestyit tyhjästä valkoisesta auringonpaisteesta kuin valokuvan kuvajainen valkoiselle paperille kehitysaltaassa.* [...] *Sillä sinua varten olen minä puolestani ilmaantunut samantekevää mistä, veden pohjasta, maan alta, Bosnia-Herzegovinasta, eräästä jokivarren pikkukaupungin asunnosta, jossa kuivakäymälän haju salpaa hengen; Itä-Euroopasta; halkopinon takaa.* [...] *Franz osti minulle silkkipaidan, hopeanharmaan, muotiväri sekin, mutta en pidä siitä erityisemmin, tavallinen kohtuullisen kallis tavaratalotuote. Aluksi kaikki täällä näyteikkunoissa oleva tuntui minusta kauniilta. Nyt olen ymmärtänyt että se on miltei kaikki pelkkää lumppua*

ja rojua. Rue de Saint-Honorén näyteikkunoissa näkee jonkun kauniin rätin, mutta siellä pelkkä liivikin maksaa omaisuuden, eikä sitten teekään enää mieli mitään. Mieluummin sitä kulkisi säkkikankaassa tai vanhoissa Baltika-tehtaan risoissa. Kaikkein vähiten haluan muistuttaa niitä itäeurooppalaisia joiden näen täällä ostaneen jotkin hirveydet ylleen Boulevard de Saint-Micheliltä ja kuljeksivan niissä kuin seitsemännessä taivaassa! Vaikka he iskisivät kiinni johonkin arabialaiseen öljyruhtinaaseen tai vanhaan rikkaaseen Venäjältä emigroituneeseen juutalaiseukkoon, joka pukisi heidät Versacella tai Rabannella kiireestä kantapäähän, tuntisin heidät siitä huolimatta, sillä he eivät osaisi pitää niitä vaatteita, jokin seikka kavaltaisi heidät, iankaikkisesti! Kuten minutkin.”[11]

Näin mietteliäästi tilittää Pariisin-tunnelmiaan eestiläinen kirjailija Emil Tode romaanissaan *Enkelten siemen*. Nimellä *Piiririik* (suom. ”Rajamaa”) julkaistu teos oli ilmestyessään vuonna 1993 mielipidemuureja ylittävä kosmopoliittinen sukellus rautaesiripun takaa vapautuneen idän ja jo muutenkin vapaan lännen suhteisiin. Teoksen merkitys oli myös kansallisfilosofinen: se oli etnisiä etäisyyksiä punnitseva, ja teoksen kirjoittajaa pidettiin Viron kirjallisuuden uudistajana – syystä. Etnisesti ja seksuaalisesti marginalisoitu ihminen on erilaisuutta katsellessaan väistämättä näköalapaikalla.

Emil Toden teksti ei ole huolissaan syrjinnästä, se luovuttaa, se antaa periksi. Siinä on oivallusta ja viisautta: myös glamour ja loisto saavat merkityksensä roskan kautta. Rikkaus osoittautuu rikkaudeksi vain verrattuna siihen, kenellä sitä ei ole. Köyhyys ja ulkopuolisuus kirkastavat loistokkuuden kunnian. Siispä köyhällä idällä ja rikkaalla lännellä on jotakin vain siksi, että niillä on toisensa: ne olivat ja ovat olemassa toistensa kautta. Tämän kahtiajaon ohella teksti muistuttaa myös tosiasiasta, että eriarvoisuus ja ulkopuolisuus eivät ole yksiselitteisiä ilmiöitä. Emil Toden tekstistä tihkuva sivullisen näkökulma voisi kuvata maattoman kansamme ketä tahansa matkailijaa missä tahansa suurkaupungissa. Se voisi kuvata maalta Helsinkiin muuttaneen homopojan tunnelmia Hennes & Mauritz -tavaratalossa. Suomi on kieltämättä loistava maa, mutta ilmaston, sijainnin ja Pariisia vastaavan hintatason valossa on epäiltävä tämänkin maailmankolkan houkuttavuutta. Ei ole suurta eroa, ripustautuuko ihminen muotitalojen luomuksiin vai H&M:stä hankittuhin jäljitelmiin. Ne yhtä kaikki viittaavat siihen, minkä ne tehokkaasti peittävät, ”pellavan tai hampun runkokuiduista harjaamalla ja häkilöimällä erottuvan karkempilaatuisen rohdinkankaan, jota käytettiin köysien ja säkkien valmistukseen sekä tilkkeiksi”.[12]

Mutta ihminen saattaa epäillä vaatekertansa oikeellisuutta ennen muuta omassa filosofiassaan. Hänen elintasonsa paistaa päälle, hänen oikea kätensä kirjoittaa valitusvirttä eriarvoisuudelle samalla, kun

hänen vasen kätensä kahmii kahvilautaselle marmeladitryffeleitä pöytähopeiden ja kristallikruunujen kimaltaessa yliopistolla. Suuri osa tutkijoista elää suojattua elämää. Ovatko he oikeita ihmisiä sanomaan mitään syrjäytymisestä tai eriarvoisuudesta? Tyypillinen eriarvoisuuden tutkija onkin professori, joka kiitää lentokoneessa kohti köyhyyden vastaista seminaaria tuhlaten korvaamattomia luonnonvaroja ja verorahoja. Kun Syreeni-ohjelma vuoden 2000 alussa käynnistyi, varsinkin monet työttömät epäilivät sen tarpeellisuutta TV-uutisissa todeten, että olisi ollut parempi antaa ne rahat köyhille ja että kyseessä on vain teoriaherrojen oma hanke, jonka tehtävänä on estää heitä itseään syrjäytymästä! Se kertoo sosiaalisesta repeämästä ja kehottaa miettimään, keitä varten tiede oikein on olemassa ja mitä on tuo akateeminen sivistys.

Myös suomalaisten korkea sivistystaso saattaa olla illuusio. Tuore tutkimus toteaa, että ”suomalaisten lukutaito on maailman kärkiluokkaa”, mutta ”mielipiteiden muodostamisessa meillä on ongelmia”.[13] – Mitä tämä tarkoittaa? Kunpa se ei kertoisi vaikeasti peiteltävästä takapajuisuudesta. Ei ole varmaa, että me suomalaiset kuulumme Euroopan poliittisesti valistuneimpaan eliittiin. Ei ole itsestään selvää, että suomalaiset, jotka muodostavat noin 0,4 prosenttia läntisen Euroopan väestöstä, antavat muulle maailmalle elämäntavallisen standardin. Myös me suomalaiset tulemme liiteristä, halkopinon takaa. Siksi tässäkään kirjassa ei linnoittauduta etnisyyden ja monikulttuurisuuden kapeaalaiseen tulkintaan, siihen, joka piirtäisi yhtäläisyysmerkit vain sanojen ”ulkopuolisuus” ja ”ulkomaalaisuus” välille. Etnisyyden eri yhteyksissä harvoin ajatellaan sitä suomalaisuutta, jota esiintyy sademetsien syvyyksissä tai bisnesmaailman betoniviidakoissa. Suomalaiset itse ovat vähemmistön asemassa myös länsimaisen kulttuurin piirissä. Niinpä tämän tutkimuksen lähtökohtana on näkemys, että etnisyyden, monikulttuurisuuden ja eriarvoisuuden ilmiöitä ei pitäisikään kaventaa vain tietylle maantieteelliselle alueelle rajoittuviksi internaalisiksi ilmiöiksi.

’Etnisyys’, ’erilaisuus’, ’toiseus’, ’vieraus’, ’ulkopuolisuus’, ’eriarvoisuus’ ja ’syrjäytyminen’ ovat suhdekäsitteitä. Ei ole olemassa erilaisuutta ilman samanlaisuutta, ei vierautta ilman tuttua ja turvallista, ei pakolaisuutta ilman, että on jotain, mitä paeta. Ei ole eriarvoisuutta ilman samanarvoisuutta, ei ulkopuolisuutta ja syrjintää ilman arvottamista sisäpuoliseksi ja kulttuuriin kuuluvaksi. Kansallinen paljastuu kansalliseksi vasta kansainvälisyydessä. Näitä käsitteitä ei voida ymmärtää kansallisen ajattelun sisällä. Ne pitää ymmärtää eksternaalisiksi viittaussuhteiksi, vihjeiksi ja merkeiksi kulttuurien välillä. Jo etnisyyden käsite on perimmältään kansainvälinen. Siksi tässä tutkimuksessa keskitytään etsimään syrjinnän, eriarvoisuuden ja etnisyyden alkuperää enemmänkin metafyysisestä ajattelusta kuin pelkistä konkreettisista tapahtumista tai teoista. Filosofian sivuuttaminen olisi helpohko vaihtoehto, ja siksi tietty ajattelu pysyy: diskriminaatio jatkuu.

Transsendentaalifilosofian tarpeellisuus

Tukeudun tässä tutkimuksessani kahden fenomenologiseen perinteeseen lukeutuvan filosofin, Martin Buberin ja Emmanuel Levinasin ajatteluun, sillä katson, että juuri heillä on eniten annettavaa aiheelle, joka koskee toiseutta, erilaisuutta ja ulkopuolisuutta. Työni kategorisen johtopäätöksen voi jo tässä vaiheessa kiteyttää maksiimiksi:

> Kohtele ihmisyyttä sekä itsessäsi että toisissa ihmisissä aina suurena arvoituksena.

Kantilaisen imperatiivin vastaavaa muunnelmaa olen edustanut myös väitöskirjatutkimuksessani.[14] Tämä ajattelu on suunnattu tieteellisen ja poliittisen päätöksenteon laskelmoivaa ja viileän harkitsevaa totaliteettia vastaan. Me kuitenkin elämme tässä totaliteetissa, yhteiskunnassa, jonka asioita ja olosuhteita on hoidettava. Filosofian näkökulmasta olisi helppo asettaa asioita järjestykseen ja sanoa, miten niiden pitää olla. Tässä mielessä olen viehättynyt Buberista ja Levinasista myös filosofian kannalta: filosofiankin pitäisi tunnustaa oma alttiutensa totalisoitumiselle ja pitää todellisuus avoimena yllätyksen ja erilaisuuden voimalle. Sillä poikkeuksessa, sattumassa, maailman ja toisen ihmisen arvoituksellisuudesta kohoavassa lumouksessa, on suuri osa koko ihmisarvoisuuden positiivista energiaa.

Olen koulutukseltani ja elämäntavoiltani filosofi. Filosofit ovat puhuneet paljon ihmisten ja kulttuurien yhteisymmärryksestä. Silti filosofeja itseään on voitu vain harvoin pitää ymmärtämisen ja sallivuuden esiairueina. Tämä johtunee kriittisestä mielestä, jota tieteellinen ajattelu harjoittajaltaan vaatii, sekä halusta kehitellä myös omaa ongelmille altistumatonta filosofiaa. Filosofia on instituutiona ollut vallan läpäisemää. Se on ja haluaa olla tieteiden ”äiti”. Toisaalta valtapyrkimykset ilmentävät huonosti filosofian omaa luonnetta. Filosofia on aina rikastunut nimenomaan poikkeusyksilöistä, ulkopuolisuudesta ja erilaisuudesta. Filosofia on elänyt näiden peruseksistentiaalien keskellä. Filosofia itse on ulkopuolisuuden laji.

Todelliset filosofit ovat aina eläneet syrjässä.[15] Filosofit, joihin tässä tutkimuksessa tukeudutaan, ovat eläneet kaukana vallasta. Filosofien totuudenrakkaus on ollut usein intohimoisempaa kuin heidän rakkautensa muutoin on. Myös tämä teos pyrkii noudattelemaan kriittisen ajattelun parhaita perinteitä. Tukeutumalla transsendentaalifilosofian mahdollisuuteen haluan korostaa merkitystä, joka pelkällä *kohtaamiseen liittyvällä asenteella tai asenteenmuutoksella* voi olla tieteille. Kyse on siis *edifioivasta filosofiasta*, ajattelusta, jonka uskotaan vaikuttavan jo asen-

teellisena otaksumana, kun tutkimusaiheena ovat asiat ja ilmiöt, joita tiedotusvälineissäkin pidetään erottuvina, erilaisina ja vieraina.

Transsendentaalifilosofinen ajattelu arvotetaan usein korkeakulttuuriseksi ja sen ihmiskuva yleväksi. Oletettavasti sen vuoksi monet yhteiskuntatieteilijät vierastavat niitä nykyisiäkin transsendentaalifilosofeja, jotka erityisesti fenomenologisessa perinteessä ovat paljon viitattuja. Eräs tavoitteeni on hälventää sitä outouden ja vierauden tunnekenttää, jonka mukaisesti transsendentaalifilosofoihin suhtaudutaan. Väitteeni on, että transsendentaalifilosofinen lähestyminen voi osoittautua "ylevän" sijasta hyvin lähellä arkipäivää eläväksi ja ilmiötasoa avaavaksi ajatteluksi. Tässä työssä pohditaan myös sitä, mitä arvovapauden, oikeudenmukaisuuden ja sitoutumattomuuden haasteet merkitsevät maailmassa, jonka väitetään toisaalta moniarvoistuvan ja toisaalta yleismaailmallistuvan.

Transsendentaalifilosofoista antaa aiheen puhua sekin, että syrjinnän, eriarvoisuuden ja etnisten vähemmistöjen tutkimisessa ratkaisevimmat filosofiset valinnat tehdään naturalistisen ja transsendentaalisen maailmankuvan kesken. Naturalistisesti asennoituvalle tieteenharjoittajalle elämän koko olemus on syrjintää. Tämän mukaan ajatus luonnonvalinnasta ja taistelusta lajien välillä sekä lajin sisällä määrää ihmisen asemaa. Ihmisen käyttäytyminen nähdään sosiobiologisten lakien alaisena ja alkuperäisesti diskriminoivana. Kilpailu alkaa jo parinmuodostuksesta ja päättyy työ- ja elinkeinoelämän karikoihin. Jokainen ihmissuhde on pohjimmiltaan syrjivä muita kohtaan. Tämän ajattelutavan mukaan diskriminaatio ja valikoituminen ovat osa ihmisen situaatiota pysyvästi. Yleistäessään ajatuksensa koskemaan koko yhteiskuntaa naturalisti haluaa löytää luonnonvalinnasta perusteen myös mielivallalleen. Sen mukaan voittaja on aina oikeassa.

Naturalistinen ajattelu on tarjonnut kannattajilleen näennäisoikeutuksen asemien valtaamiselle tiedeyhteisössä. Kruunatessaan itsensä kunnian laakereilla naturalistit pitävät omia voittojaan todisteina siitä, miten oikea heidän tiedekäsityksensä on. Naturalismin mukaan maailmassa ei ole moraalia, ja ihmisen toiminta nähdään vain osana karsiutumista. Kuitenkaan siitä, miten asiat ovat, ei voida johtaa päätelmää, että ne niin ollessaan olisivat oikein. "Tosiasia" ei ole oikeassa olemisen peruste. Inhimilliselle yhteiskunnalle onkin ominaista, että ihmiset pyrkivät myös oikeudenmukaisuuteen. Niinpä esimerkiksi syrjintää ja eriarvoisuutta ei voida oikeuttaa luonnonvalinnalla. Venäläinen filosofi Pjotr Kropotkin arvosteli Charles Darwinin teosta *Lajien synty* muun muassa siitä, ettei kirjassa ole yhtään lähdeviitettä eikä yhtään kokeellista tutkimustulosta. Se koostuu pelkästään kirjoittajansa omista havainnoista. Subjektiivisiin havaintoihin nojautuminen on perusteltu tapa tehdä yhteiskuntatieteellistä tutkimusta, mutta Darwinin teoksen väitteet koskevat biologisen luonnon ilmiöitä. Oletukset yleistetään kos-

kemaan koko universumia. Kropotkin toteaakin, ettei hän puolestaan ole havainnut luonnon kehityshistoriassa mitään kilpailua eikä taistelua vaan pelkkää pyrkimystä yhteistyöhön.[16] Dialogisin perustein rakentuva yhteiskunta korostaa juuri tätä yhteistoiminnan mahdollisuutta. Jäljempänä perustelen tarkemmin, miksi ideologiset konfliktit kohdataan juuri naturalismin ja transsendentaalifilosofioiden välillä aina, kun pyritään oikeudenmukaisempaan yhteiskuntaan.

Syrjäytynyt voi olla kuka tahansa

Syrjäytyminen ei ole oman aikamme muoti-ilmaus. Pikemminkin kyseessä on loppuun kulutettu termi. Syrjäytymisen käsitteestä on tehty retorinen keppihevonen. Siitä on tullut sanomalehtien aihealue ja TV-ohjelmien teema, jolla täytetään pakollinen sosiaaliraportin osuus uutisstruktuurien rituaaleissa. Esteettisessä mielessä sen kautta välittyy yhteiskunnallinen koleus, kylmyys ja tunteettomuus: materialistinen ja välinpitämätön aika. Syrjäytymisen käsitteen kulumiseen on syynsä. Se on osa individualisaatiota. Syrjinnän käsitteen kautta kristillisperäiselle sanalle ”synti” on annettu uusi merkitys. Syrjinnän käsite on ottanut synnin käsitteen paikan. Molemmat viittaavat kommunikaatioyhteyksien katkeamiseen, epäluottamukseen ja luuloihin, joiden kohteena ovat ihmisten ominaisuudet ja heidän minuutensa. Molemmat hyödyntävät periaatteellista vihaa, katkeruutta ja pimeimpiä ihmisessä asuvia voimia. Syrjintäilmiöön liittyy myös ”perisynnin” ominaisuus: jokainen ihminen on syrjinnän alainen ja syrjintää tuottava. Syrjintäaiheiden näkeminen kristillisen retoriikan valossa on kuitenkin ideologisoivaa. Syrjintä onkin vain seuraus altistumisesta naturalismille, joka opettaa, että kilpailu ja taistelu ovat osa elämää ja että ne eivät tarvitse sen kummempaa oikeutusta. Kristillinen ajatteluperinne puolestaan on ihastunut syrjinnän käsitteellisiin ominaisuuksiin siksi, että syrjintäilmiön kompleksisuus vastaa kristinuskon omaa kompleksisuutta. Jos syrjintäilmiötä tarkastellaan matemaattisena aste-erona, paljastuu, että syrjintää tuottava osapuoli on aina *vahvempi* kuin syrjitty osapuoli. Syrjintätekojen kautta vahvat ilmaisevat myös moraalista *heikkoutta*, mikä on saanut kristinuskon kyyhkyset kujertamaan. Tämä merkitsee, että vastakohta-asetelmia hyödyntävä kristillinen moraali itse asiassa hyödyntää sekä voittajien että häviäjien moraalista kurjuutta ja syyllisyyttä. Niinpä en katso, että ”synnin” tuottaman turmeluksen vastakohta olisikaan ”pelastus”. ”Synnin” vastakohta ja apuneuvo kurjuuteen on sivistys.

Tämän tutkimuksen lähtökohtana on käsitys, että *syrjäytyminen ei ole pelkästään etninen, taloudellinen tai vähemmistöominaisuus*. Ulkopuoliseksi tai syrjäytyneeksi voi itsensä kokea kuka tahansa. Yleiskielen sanapari ’kuka tahansa’ kattaa tällöin saman kuin eksistenssifilo-

sofioiden käsite *das Man*. Se kuvaa sekä ihmisen *sosiaalista vieraantuneisuutta* että hänen vieraantumistaan *oman olemisensa* perusteista. Ulkopuolisuus on ihmisyyteen liittyvä peruseksistentiaali. Jo Émile Durkheim ja Karl Marx valottivat ihmisen sosiaalista vieraantumista (*die Entfremdung*) monipuolisesti,[17] mutta vasta Martin Heidegger antoi vierauden ja ulkopuolisuuden tuntemuksille filosofisesti perustellun merkityksen omassa eksistentiaalianalytiikassaan.[18] Syrjäytymisen ja ulkopuolisuuden tarkastelemisesta tekee filosofisen se, että tutkimuksen keskiöön asetetaan ihminen nähtynä hänen koko olemisessaan. Olemisen käsitteellä (*der Sein*) ei viitata tällöin pelkästään yksilöiden ihmissuhteisiin tai heidän sosiaaliseen olemiseensa poliittisen järjestelmän, yhteiskuntaluokan tai valtion jäseninä. Niihin puolestaan viittaa ”jollakin tavoin olemista” kuvaava käsite *das Sosein*. Sen sijaan olemisella yleensä viitataan ihmisen koko todellisuussuhteeseen, jota kuvaa saksan kielen käsite *das Dasein*. Se liittyy oman elämän kokemiseen sekä merkitysten, arvojen ja tarkoitusten oivaltamiseen.

Ontologiaa ja etiikkaa koskevien tarkastelujen piiristä tässä tutkimuksessa edetään myös ihmistieteiden menetelmiin. Ihmistieteillä tarkoitetaan tällöin yhteiskunta- ja kasvatustieteitä, humanistisia tieteitä sekä psykologiaa ja jossain määrin myös lääketiedettä ja taloustieteitä. Laajasti ottaen ihmistieteiden piiriin kuuluvat muut kuin yksinomaan matemaattiset tieteet ja luonnontieteet. Kukin erityistieteistä valaisee ihmisen olemusta omasta näkökulmastaan. Niinpä esimerkiksi sosiologialle ihminen on ”sosiaalisesti syrjäytynyt”, politiikan tutkimukselle ”poliittisesti syrjäytynyt” ja taloustieteille ”taloudellisesti syrjäytynyt” tutkimuskohde. Erityistieteet *tematisoivat* aiheensa oman näkökulmansa ja mielenkiintonsa mukaan: puhutaan tutkimuksen domeeneista eli alueista ja piiriontologioista (*die Regionontologie*).[19] Kysymyksessä on tutkimuskohteen pilkkominen osiin analyysia varten. Piiriontologian käsite on lähtöisin Edmund Husserlilta, joka viittasi sillä tutkimusaiheen tieteenalakohtaiseen ja intressiperustaiseen jakoon. Vasta Heideggerin fundamentaaliontologiaa seuranneessa filosofiassa on voitu päästä lähemmäksi ihmisen koko *olemisen* hahmottamista.

Käsite ’ihmistutkimus’ kertoo tieteellisestä kunnianhimosta. Transsendentaalifilosofioille uskollisesti tässä teoksessa otaksutaan, että ihminen ei koskaan altistu tutkimukselle kokonaisuutena. ’Ihminen’ on *transsendentalia:* olento, josta emme voi saada varmaa ja kaiken kattavaa tietoa. Filosofian on lähdettävä analyysissaan tästä ja pohdittava, mitä se merkitsee. Vaikka ’ihmistutkimus’ ei olisikaan mahdollinen tai suositeltava käsite, ihmistieteet ovat ja jäävät instituutioina olemaan jokaisen analyysin jälkeen. Siksi on pohdittava, minkälaiseen ihmiskuvaan tai ihmiskäsitykseen ne perustuvat. Filosofian omia tarkoituksia varten on pohdittava erityisesti ontologian ja etiikan suhdetta: pitääkö moraalisten imperatiivien seurata ihmisen olemista koskevista määrittely-yrityksistä,

jos ne kerran ovat liian yleisiä kuvaamaan ihmisten elämää ja elämän monimuotoisuutta?

Esimerkkitapauksena seksuaalivähemmistöt

Suurin osa tämän tutkimuksen esimerkkiaineistosta koskee seksuaalivähemmistöjä. Homoseksuaalien syrjinnässä yhdistyvät työsyrjinnän, taloudellisen syrjinnän ja ihmisen persoonaa koskevan repression ongelmat. Seksuaalivähemmistöjen syrjintä ei yleensä perustu etnisesti stigmatisoituihin ominaispiirteisiin, sillä seksuaalivähemmistöille ei ole koskaan myönnetty kansan tai kansallisuuden statusta. Meitä ei pidetä etnisenä ryhmänä. Juuri siksi seksuaalisessa syrjinnässä manifestoituu kaikille syrjintäilmiöille ominainen näkymättömyys. Näkymättömyydellä viitataan tällöin siihen, että *syrjintäominaisuus* ei välttämättä näy päälle, ja siihen, että näkymättömiin jää myös *syrjintäilmiö*. Silloinkin, kun se näkyy, sitä ei tahdota tunnustaa olemassa olevaksi tai vaikuttavaksi. Homoseksuaaleihin kohdistuvan syrjinnän laajaa käsittelyä puoltaa myös se, että kyseessä on aihe, jota kukaan muukaan ei Syreeniohjelmassa tutki.[20] Seksuaaliseen syrjintään sisältyvät lisäksi arvo- ja symboliuniversumien konfliktit enemmistö- ja vähemmistökulttuurien välillä, mikä lisää syrjinnän vaikuttavuutta ja aiheen teoreettista kiinnostavuutta.[21] Homoseksuaalisuus on poliittinen kysymys, ja myös nyky-Suomessa se on erittäin merkittävä syrjintäperuste.

Suomen Tasavallan uusi perustuslaki kieltää ankarasti syrjinnän. Syrjintäkiellon suhtautuminen homoihin ja lesboihin on kuitenkin kaksijakoista. Ensinnäkään seksuaalista suuntautumista ei mainita perustuslain tekstissä suoraan. Vuonna 1999 voimaan astunut laki lausuu asiasta näin: ”Ketään ei saa ilman hyväksyttävää perustetta asettaa eri asemaan sukupuolen, iän, alkuperän, kielen, uskonnon, vakaumuksen, mielipiteen, terveydentilan, vammaisuuden tai muun henkilöön liittyvän syyn perusteella.”[22] Homoseksuaalien syrjintäkielto jätetään mainitsematta ja se luetaan ”muiden syiden” joukkoon. Syrjintäkiellon ulottaminen seksuaalivähemmistöhin on ainoastaan tulkinnanvaraista, sillä lain soveltaminen homoihin ja lesboihin on jätetty pelkästään Euroopan unionin syrjintädirektiivin varaan. Toiseksi, homojen ja lesbojen asema pyritään näkemään vain osana yleistä syrjinnänvastaisuutta. Haittapuolena on, että meidän oikeuksiamme tarkastellaan lähinnä etnisten vähemmistöjen kategoriassa, ikään kuin meillä ei olisikaan kansalaisoikeuksia oman maamme syntyperäisinä kansalaisina. Vuodelta 1986 peräisin oleva tasa-arvolaki puolestaan kattaa vain sukupuolten välisen tasa-arvon.[23] Tasa-arvovaltuutetun toimiston toimialasta on jätetty kokonaan pois seksuaalivähemmistöjen syrjintää koskevat asiat. Suomen Akatemia, joka määrittelee tehtäväkseen ”tasa-arvoasioiden johtamisen ja suunnan näyt-

tämisen”, tunnustaa tasa-arvosuunnitelmassaan vain sukupuolten välisen tasa-arvon ja edustaa lähinnä feministisen tiedepolitiikan etuja.[24]

Myös viranomaisvalta voi olla raskaimmalla tavalla syrjivää ja heteroseksististä, kun tasa-arvoasioiden yhteyteen ei lueta seksuaaliseen suuntautumiseen perustuvaa syrjintää. Sukupuoliargumenttia ei pitäisikään asettaa tieteissä sisältöargumenttien edelle. Suosiminen ei tuota tosiasiallista legitimaatiota, mutta se voi lisätä epäoikeudenmukaisuuden kokemuksia. Sukupuolella politikoiminen on alistavaa, sillä myös omien asioidensa edistäjä menettää helposti uskottavuutensa. Lopulta asiassa häviää myös tieteen kokonaisetu. Oikeita tapoja toimia onkin vain yksi: tieteelliset ansiot ratkaiskoot – sukupuoli älköön vaikuttako.

Sukupuoli ja seksuaalinen suuntautuminen alkavat merkitä, jos niillä on vaikutusta tieteiden *sisältöihin*. Niinpä tämän tutkimuksen argumentaatiota ei kahlitakaan juridiseen eikä hallinnolliseen retoriikkaan. Tasa-arvoargumenteille viitataan kintaalla niin kauan, kunnes on selvitetty, *mitä* tasa-arvoisuus ja eriarvoisuus oikeastaan ovat, ja kuinka esimerkiksi sukupuoli ja sukupuolinen suuntautuminen voivat määrittää ihmisten koko *merkityskonstituutiota* ja yhteisymmärrystä: tieteitä, taiteita ja filosofiaa. Tässä tutkimuksessa hyväksytään vain sellainen argumentaatio, joka on filosofisesti perusteltavissa. Pelkät poliittiset tendenssit ja mielipiteet asetetaan monin tavoin kyseenalaisiksi ja koeteltaviksi, sillä diskriminaatiossa on kyse *symboli- ja arvouniversumien* eroista.

Enemmistöön kuuluvan ihmisen on usein vaikea myöntää, että hänen ympäristössään tai omassa toiminnassaan esiintyisi syrjintää. Esimerkiksi heteroseksuaaliseen valtakulttuuriin kuuluva henkilö ajattelee usein niin, että kun heteroseksuaalisuuden perusteella ei syrjitä ketään, niin eihän homoseksuaalisuudenkaan perusteella voida ketään syrjiä. Homoseksuaalien syrjintä on hänelle suuri kysymysmerkki ja arvoitus. Tosiasiassa hän kieltäytyy tunnustamasta syrjintää, koska hänen oma psykodynamiikkansa pyrkii välttämään asiaan liittyvää ahdistusta. Hän ei tahtoisi itse olla syrjityn ihmisen asemassa, ja siksi hän välttelee itsensä kuvittelemista vähemmistökansalaisen rooliin. Hänen tietoisuutensa rajaa pois asioita, joiden kohteena hän ei tahtoisi itse olla.

Tästä johtuu osittain koko syrjintäilmiö ja se, että jo pelkkä syrjinnästä puhuminen nostaa valtakulttuuriin kuuluvien ihmisten keskuudessa äänekkäitä vastalauseita. Jos tuo sama ihminen joutuukin sitten tunnustamaan eriarvoisuutta omassa lähipiirissään tai toiminnassaan, on syrjinnän paljastuminen hänelle suuri shokki. Niin voi käydä myös koko kulttuurille. 1930-luvun Saksassa kansakunnan enemmistö sulki silmänsä valtakunnassa vallitsevalta rasismilta tavalla, jonka esilletulo sodan jälkeen johdatti monet ihmiset joko äärimmäisen järkytyksen partaalle tai tosiasioiden entistäkin tiukempaan kieltämiseen.

Oman yhteiskuntamme ideologisuutta osoittaa se, että *jälkeenpäin tarkasteltuina* ihmisoikeuksien laajennuksia pidetään usein itsestään

selvinä ja vain ”viivästyneinä” kehitysaskelina, ja ihmisoikeuksien rikkomukset tuomitaan yksiselitteisesti mielivaltaisina ja käsittämättöminä tekoina. Pidämme itsestäänselvyyksinä esimerkiksi naispappeutta, naisten oikeutta palvella Puolustusvoimissa ja kaikkien ihmisten samanarvoisuutta lain edessä, vaikka joskus näitä asioita arvosteltiin ankarasti. Samalla arvotamme rotusorron, sääty-yhteiskunnan ja orjakaupan pelkiksi historian jäänteiksi. Kuitenkin myös meidän oma nykyaikamme voi olla aivan yhtä ideologisesti latautunutta kuin jokainen historian havinaan vaipunut entinen ”nykyaika”. Lisäksi voimme epäillä niin sanotun kehityksen edistyksellisyyttä. Huomaammeko esimerkiksi sitä, kuinka kirkko, armeija ja julkinen valta kaupittelevat nykyisten ”tasaarvoisuuden” julistustensa kautta myös ideologisia vaatimuksia: oikeutta asettaa itse oma päänsä pölkylle? Sitähän naisten ”oikeudeksi” naamioitu mahdollisuus astua armeijan riveihin on. Tai huomaammeko, kuinka vanhanaikainen on maailma, jossa ei ole edes homoille pyhitettyä *kansallisvaltiota*, vaikka esimerkiksi juutalaisilla ja toivottavasti kohta myös palestiinalaisilla sellainen jo on? Tässä mielessä myös meidän aikamme saattaa olla velkaa tulevaisuudelle.

Käsitteitä ja tutkimustehtävä

Eriarvoisuuden langat ja lonkerot ympäröivät nyky-yhteiskuntien tukipylväitä. Kulttuuri- ja ideologiakritiikki vaatii harjoittajiltaan poikkeuksellista tarkkanäköisyyttä ja erottelukykyisyyttä. Siksi kiinnitän paljon toiveita fenomenologiseen filosofiaan. Fenomenologian kautta on esitetty myös huomattavaa tieteellisten ajattelutapojen kritiikkiä. Fenomenologian käsite perustuu kreikan kielen sanaan ”*fainomenon*” joka merkitsee ’ilmiötä’, ja sanaan ”*logos*”, joka tarkoittaa ’järkeä’. Fenomenologinen tutkimus pyrkii kartoittamaan ilmiöiden todellisen olemuksen. Fenomenologia nojaautuu todellisuuden suoraan ja subjektikeskeiseen havainnoimiseen. Aitoon todellisuuden kuvaamiseen päästään harvoin ilman radikaalia kriittisyyttä ja ilman filosofian ja tavanomaisen elämän välille puhkeavaa konfliktia. Fenomenologian voima onkin siinä kulttuurifilosofisessa purkutyössä, josta tässä tutkimuksessa puhutaan jäljempänä enemmän.

’Dialogilla’ puolestaan tarkoitetaan kahdenvälistä keskustelua. Sitä lähellä on käsite ’dialektiikka’, jonka alaan luetaan filosofisen ja puheviestinnällisen keskustelumetodin lisäksi myös valistuksen ajalle ja modernille aikakaudelle ominainen historianfilosofinen metafysiikka. Dialogisen filosofian kulta-aikaa oli juuri 1800-luku, joka kuluessa se muotoiltiin dialektiseksi metodiksi. Teesin, antiteesin ja synteesin dialektiikasta viehättyneiden hegeliläisten filosofien negaatiologiikka innosti tieteenharjoittajia ja loi maaperää dialogisen metodin suosiolle erityis-

tieteissä. Dialogisen filosofian esiinnousu pohjusti siten tietä tulkintatieteiden ja hermeneutiikan tulolle mielenkiinnon kohteiksi 1900-luvulla. Dialogisuutta aatehistoriallisesti lähellä oleva dialektiikka rajataan kuitenkin tämän tutkimuksen ulkopuolelle. Vastakohtapareilla operoivalla dialektiikalla ja kieltämisen logiikkaan perustuvilla historiantulkinnoilla on kyllä yhteyksiä dialogisuuteen, ja dialektisen ajattelun oma historia jatkuu Platonin ja Aristoteleen päivistä aina Hegelin ja Marxin aikaan. Sen sijaan tässä tutkimuksessa keskitytään nimenomaan keskusteluihin, eikä dialektinen logiikka kuulunut tämän kirjan johtotähdiksi valitsemieni Buberin ja Levinasin keskeisiin aiheisiin sen enempää kuin kehitysuskon siivellä ratsastava historianfilosofikaan. Uskon, että niin filosofisesti kuin poliittisestikin dialektisen ajattelun tuloksia pidetään parhaiten esillä tämän tutkimuksen konkreettisissa teemoissa: elämän vastakohtien vaihteluissa, poliittisten aatteiden välisissä jännitteissä sekä erilaisten arvojen ja normien risteyskohdissa.

Kreikan kielen sana *ksenon* merkitsee 'vierasta' ja 'muukalaista' sekä yhdyssanoissa esiintyessään myös 'risteytystä'. Niinpä *ksenologiassa* on kyse erilaisuuden ja vierauden tutkimisesta. Tässä kirjassa pohditaan kulttuuristen risteytysten mahdollisuutta. 1990-luvun kuluessa tuli tavaksi nimittää 1960-luvulla syntyneitä kansalaisia laman runtelemaksi X-sukupolveksi. Sitä leimasivat työttömyys, näköalattomuus ja yleinen nihilismi. On esitetty, että X-sukupolven depressio kertautuisi myöhemmissä nuorisokulttuureissa. Tässä tutkimuksessa X-näkökulma on mukana toiminnallista mahdollisuutta korostavassa merkityksessä. ”*X-on*” on toimintaa, joka viittaa etiikan asemaan ensimmäisenä filosofiana. Fenomenologinen ”*trance-x-on*” puolestaan viittaa siihen välittäjän tehtävään, joka transsendentaalifilosofialla voi olla englannin kielen 'välittämistä' tarkoittavissa merkityksissä *mediate* ja *care*.[25]

Lukemistehtävän helpottamiseksi saattaa olla tarpeen kerrata myös muutamia tietoteorian termejä. Transsendentaalifilosofian käsite perustuu latinan kielen sanaan ”*transcendo*”, joka merkitsee 'siirtämistä, kuljettamista ja viemistä rajan yli'. Rajoista ja rajankäymisestä on kyse niissä filosofisen ja tieteellisen ajattelun muodoissa, joita sanotaan transsendentaalifilosofisiksi. Kaikki ne perustuvat Immanuel Kantin kriittiseen tietoteoriaan, jonka keskiössä oli ihmisen aistikyvyn analyysi, se, miten ihmisen tietoisuuteen liittyvä ilmiöiden (*die Erschainungen*) maailma on suhteessa itsen ulkopuoliseen todellisuuteen, eli olioihin sinänsä (*Dinge an sich*). Käsite 'transsendentaalinen' tarkoittaakin nimenomaan 'aistikykyä koskevaa', kun taas 'transsendentti' merkitsee 'aistikyvylle apriorisesti tavoittamatonta'. Käsite 'transsendenssi' puolestaan merkitsee 'jumaluutta' sisältyen enemmänkin teologian kuin tieteen kieleen.

Tässä teoksessa transsendentaalifilosofian käsite ymmärretään laajasti. Sillä ei viitata pelkästään Kantin tieto-oppiin vaan myös useisiin hänen filosofiaansa lainanneisiin ja kehitelleisiin filosofioihin. Tässä suh-

teessa sekä Martin Buber että Emmanuel Levinas ansaitsevat erityismaininnan. Kantille koko todellisuus oli transsendentti. ”Olioiden sinänsä” (*Dinge an sich*) maailma jäi hänen mukaansa pysyvästi tietokykymme tuolle puolen, ja tietomme saattoi kohdistua enintään fenomenaaliseen eli ilmenevään maailmaan. Myöhemmässä fenomenologisessa filosofiassa on omaksuttu kantilainen ajatus, että todellisuus avautuu aisteille *ilmiöinä*. Transsendentin käsitettä on laajennettu viittaamaan ”olioiden sinänsä” lisäksi kaikkeen, mikä ei avaudu aisteille edes ilmiömaailman objekteina eikä intentionaalisina, puhtaasti kuviteltuina, kohteina. Myös ihminen on sekä reaalisesti että ilmenemistapojensa osalta arvoitus, ja juuri tässä merkityksessä Levinas kytkee transsendentaalifilosofian omaan ihmiskäsitykseensä. Toisaalta mainittu ”laajennus” voidaan tulkita myös transsendentin käsitteen kavennukseksi, sillä alkuperäisessä kantilaisessa tietoteoriassa *koko* todellisuus tunnustettiin transsendentiksi. Transsendentti ei ollut vain ilmiömaailman rinnalle tai taakse jäävä salaperäinen erikoistapaus.

Transsendentin käsitteellä ei ollut Levinasille samaa merkitystä kuin Kantille. Tämä edellyttää kannanottoa Levinasin oman hankkeen oikeutukseen. Ne, jotka ovat lukeneet Kantia yksityiskohtaisesti, sanovat edustavansa sitä, mitä he ajattelivat myös Kantin edustaneen: tieto-opillista systeemifilosofiaa. He väittävät kehittävänsä Kantin ajattelua ja katsovat tuntevansa sitä muita paremmin. Ne taas, jotka ovat lukeneet ja omaksuneetkin Kantia vain pääkohdittain, kuten Levinas, ovat kenties vähemmän kahlitsevalla tavalla oivaltaneet sen, mistä Kantin filosofiassa on kyse. Siksi he eivät jää ainoastaan toistamaan oppimestarinsa ajatuksia, vaan he voivat tulkita ja ymmärtää niitä myös toisin irrottautuakseen Kantin ajattelusta ja kehittääkseen omaa filosofiaansa periaatteellisesti uuteen suuntaan. Tällaisessa ”toisin ymmärtämisessä” lienee kaiken filosofian oikeutus ja mahdollisuus.

Kun lähtökohtana ovat filosofisen ihmiskuvan uudelleenarviot, ei metodologista kritiikkiäkään voida välttää. Ontologiset ja eettiset pohdinnat kanavoituvat tässä tutkimuksessa menetelmällisiksi evästyksiksi. Transsendentaalifilosofiat on usein siirretty syrjään pelkästään immanentilta perustalta tapahtuvan sosiaalitutkimuksen piiristä. Kuitenkin transsendentaalifilosofinen ihmiskuva on ollut jatkuvasti eettisen refleksion osa filosofian omassa piirissä. Tutkimukseni mielenkiintoalueiden mukaisesti kirjani jakautuu kolmeen osaan, jotka ovat: I Teoria, II Metodi ja III Politiikka. Ne puolestaan koostuvat seitsemästä eri luvusta.

Ensimmäisessä luvussa pohditaan, mitä keskusteleva filosofia on ja miten dialogiseen ihmistieteeseen voitaisiin edetä fenomenologisen filosofian keinoin. Pääluvussa 2 keskitytään tutkimaan Martin Buberin esittämää tiedekritiikkiä ja pääluvussa 3 Emmanuel Levinasin dialogista filosofiaa. Nämä muodostavat ontologisen ja eettisen perustan ihmisen menetelmälliselle kohtaamiselle. Erityistieteiden dialogisia ehtoja tarkas-

tellaan kriittisesti luvuissa 4 ja 5. Pääluvussa 6 luonnostellaan dialogisen metodin yleispiirteet. Teoksen päättävässä luvussa 7 pohditaan, mitä merkitystä dialogisella filosofialla voi olla syrjäytymisen, eriarvoisuuden ja etnisen toiseuden tutkimiselle. Tältä osin kyseessä on myös Eurooppapoliittinen kannanotto. Tekstini jokainen sana ilmentää uskomustani, että suurin osa kriittisestä tieteellisestä ajattelusta esiintyy valtakulttuurien ulkopuolella. Tämä liittyy myös siihen, miksi fenomenologisen ajattelun oma kehitys on voinut viime aikoina edistyä nimenomaan entisten filosofisten metropolien ulkopuolella sekä tieteellisten valtavirtojen reuna-alueilla, kuten juuri Suomessa.

I

TEORIA

Jos pystyt sanomaan asiasta jotakin enemmän ja merkittävämpää kuin tämä puhe, niin pakotetussa metallissa olet seisova Kypselidien uhrilahjan vierellä Olympiassa!

Faidros Sokrateelle[26]

Kun etsimänänne metallina on kirjoittajan ajatuskanta tai tarkoitus, niin hänen sanansa ovat kuin kallio, joka teidän on rusennettava ja sulatettava sen tavoittaaksenne.

John Ruskin[27]

1. *Dialogisen ajattelun perusta: sokraattinen filosofia ja fenomenologia*

Dialogisella filosofialla tarkoitetaan kahden (joskus myös useamman) osapuolen väliseen keskusteluun perustuvaa filosofiaa, jonka päämääränä on totuuden tavoittelu ja yhteisymmärrys. Sana ”dialogi” on johdeltu kreikan kielen sanasta *dialegesthai*, joka tarkoittaa ’keskustella’. Kahden tai useamman ihmisen välinen keskustelu on perinteisesti luettu länsimaisen filosofian metodikalustoon. Keskustelun ja puhumisen voimaa tähdensivät noin vuosina 470–399 eaa. elänyt Sokrates ja hänen oppilaansa ja kirjurinsa Platon, mutta myös antiikin reettorit eli puhetaidon opettajat katsoivat, että asia tehokkaasti ja ymmärrettävästi keskusteltuna on parempi kuin sama asia sekavasti ja epäjohdonmukaisesti ilmaistuna.[28] Kokemuksesta tiedämme, että puhuminen voi ratkaista ongelmia, mutta puhumalla voidaan myös tuottaa paljon ongelmia. Siksi ei ole yhdentekevää, miten kieltä käytetään ja miten kohtaamme toiset ihmiset arkielämän tilanteissa.

Puhuminen ei ole pelkkää ajatusten vaihtamista, aivan kuten kirjoittaminenkaan ei ole tietojen kasaamista. Jo antiikin Kreikan ja Rooman filosofioissa puhumiseen liittyi myös vallan tavoittelua. Se oli poliittisten taitojen osa ja keino saada asiansa hoidetuiksi julkisissa toimielimissä. Sokrateen opetukset poikkesivat reettorien tarkoituksista sikäli, että puhumiseen ei Sokrateen mielestä saanut liittyä vallan tavoittelua. Hän piti julkisen puhumisen opettajia perimmältään sofisteina eli viisastelijoina, joiden päämääränä ei ollut totuus vaan asenteiden ja mielipiteiden muokkaus: manipulaatio. Sokrateen esittämän kritiikin kohteena olivat muiden muassa Ateenan pitkäaikainen hallitsija Perikles[29] sekä puhetaidonopettajat, kuten Isokrates[30], Lysias ja Thrasymakhos[31]. Sofisteja halveksittiin, koska he ottivat opetuksistaan maksun. Propagandaksi

sanottiin sitä, että sofistit puhuivat muutamista asioista monille ihmisille, kun taas agitaationa pidettiin sitä, että sofistit puhuivat monista asioista muutamille ihmisille. Agitaatio keskittyi useimmiten suoraan värväykseen, kun taas propaganda oli suunnattu massoille. Sokrates huomauttaa, että ”[t]ietynlaiset ihmiset on helppo tietynlaisella puheella tietynlaisin perustein taivuttaa tietynlaiseen käyttäytymiseen, mutta toisenlaisia ihmisiä on samoin perustein vaikea taivuttaa.”[32] Siksi oli tarpeen opiskella retoriikkaa. Puhuminen oli tendenssimäistä: sen päämäärä oli poliittinen vallankäyttö ja toisten ihmisten hallitseminen. Toisaalta on hyvä muistaa, että puhumiseen sisältyy valtaulottuvuus aina; sen unohtaminen on helppo tapa kävellä yksinkertaiseen lankaan. Monet alisteiset ihmissuhteet ovat perimmältään kommunikaation puolustuksellisuutta ja tappion tunnustamista: ne tuotetaan puhumalla, ja ne voidaan myös ratkaista aloitteenpitoa ja reaktiotapaa korjaamalla.

Sokrateelle keskustelu oli kuitenkin filosofiaa. Hänen mielestään keskustelujen näkeminen pelkällä valtaulottuvuudella kuoletti keskusteluista pyrkimyksen totuuteen. Ympäröineestä yhteiskunnasta hän toteaakin, että ”[t]uomioistuimissa ei kukaan välitä totuudesta tässä mielessä, siellä riittää se mikä on uskottavaa; ja kun uskottavaa on se mikä on todennäköistä, on sen joka aikoo puhua taidokkaasti kiinnitettävä huomionsa siihen.”[33] Tällaisen puhumisen lopputuloksesta Sokrates sanoo, että on ”[s]amantekevää nukkuiko ihminen vai valvoi, mutta se ettei erota oikeaa väärästä eikä hyvää pahasta, se on totinen häpeä vaikka ihmiset taputtaisivatkin käsiään.”[34] Sokraattinen filosofia myöntää, että keskustelun osapuolet lähestyvät toisiaan usein ketunhäntä kainalossa ja korttipakka hihassa, mutta filosofiseen keskusteluun voidaan päästä vasta ilman taka-ajatuksia ja jatkuvaa varautuneisuutta. Koska nämä asenteet leimaavat ihmisten vuorovaikutusta pysyvästi, filosofiseen keskusteluun on edettävä toista tietä. Metodia kutsutaan sokraattiseksi. Se perustuu kysymiseen ja vastaamiseen.

Kysyminen on perimmältään vallan luovuttamista toiselle. Kun valta annetaan vastaajalle, hän on itse vastuussa näkemyksistään. Hänen ajatuksensa tulevat verratuiksi lähinnä hänen omiin mielipiteisiinsä. Se, miten hän argumentoi, tulee punnituksi vain *suhteessa hänen omiin lähtökohtiinsa*. Ihminen on itsensä kanssa ja itseään vasten. Tällainen asetelma ei ole sillä tavalla viaton kuin voisi näyttää; myös kysyminen ja keskustelun aiheiden asettaminen sisältävät vallankäyttöä. Sokrateen ajatus oli kuitenkin se, että totuuden lähestyminen tai esille tuleminen olisi kiisteltynäkin eduksi koko yhteisölle. Se koituisi yksilöiden omaksi parhaaksi. Se ohjaisi heitä eettisen elämään, ratkaisuihin ja valintoihin asioiden todellisen laidan mukaan. Siksi Sokrates painotti, ettei hän itse tiennyt mitään. Hänen menetelmänsä näkyi myös Platonin ylös kirjaamissa dialogeissa, jotka esittävät Sokrateen eräänlaisena dialogisen ajattelun henkilöitymänä, draamallisena keskushahmona, joka perusti

filosofisen metodinsa ennakkoehdottomien keskustelujen varaan.

Retoriikalle ominaisesta klassisesta kolmijaosta – *logos*, *pathos* ja *ethos* – dialoginen filosofia painottaa erityisesti yleiseen hyvään pyrkivää eettisyyttä. Niinpä neuvottelut ja väittelyt rajataan usein dialogisen filosofian ulkopuolelle, sillä niihin liittyy joko tunnustettuja tai salattuja valtasuhteita ja intressejä. Tieteellisissä ja filosofisissa yhteyksissä dialogisten puhetilanteiden toivotaan nykyäänkin olevan mahdollisimman ennakkoehdottomia ja arvovapaita. Sokraattista ajattelutapaa seuraten dialoginen filosofia suhtautuu varauksellisesti myös valvottuihin väittelyihin, sillä niissä motiiviksi nousee usein itsetehostuksen tai vaikutusvallan halu, kuten sofismissa. Niinpä reettorien painottama tieto eli *logos* ja tarvittava innostus eli *pathos* eivät vielä riittäneet siihen, että keskustelut olisivat olleet filosofisia. Keskusteluihin piti liittyä myös *ethos*, pyrkimys toisen osapuolen parhaaseen. Sen lähtökohta oli keskustelukumppanin oman elämän itsearvioinneissa ja tilinteossa totuuden kanssa. Sokrates sanoo, että tällaiset ”puheet jotka on kirjoitettu sieluun, ne ovat selkeitä, täydellisiä ja tutkimisen arvoisia, ja vain tällaisia puheita voi sanoa puhujan omiksi laillisiksi lapsiksi, jotka hän on tehnyt ja jotka sitten saavat jälkeläisiä ja veljiä muissa sieluissa.”[35] Tällaista on totuuteen pyrkivä filosofia, ja lauselmasta kajastelee myös sokraattinen ajatus, että viisauden rakastaminen on eräänlaista kätilöntyötä, maieutiikkaa, eli lapsenpäästötaitoa. Filosofinen keskustelu voi siis auttaa ihmisiä synnyttämään ne ajatukset, jotka ovat kypsyneet heidän mielissään.

Filosofiselle keskustelulle ominaista ennakkoehdottomuutta oli vaikea saada toteutumaan aikuisväestön kesken, sillä suuri osa aikuisista oli jo kyynisyyden ja toivottomuuden lannistamia. Siksi Sokrates hakeutuikin keskusteluihin lähinnä nuorten miesten kanssa, koska heitä leimasivat pilaantumattomuus, idealismi ja alttius uuden oppimiselle. – Seuraus: arvonnalla valittu valamiehistö hyväksyi äänin 281–220 Ateenassa vuonna 399 eaa. Sokratesta vastaan esitetyn syytteen, jossa selitettiin, että 70-vuotias Sokrates ”ei palvellut valtion jumalia” ja että hän ”turmeli nuorisoa”.[36] Rangaistus ei ollut vähäisempi kuin kuolema.

Sokraattinen dialogi voi olla opettavaista filosofian sisältöjen kannalta, mutta se on tärkeää myös metodisesti. Puhuttu sana on eri asia kuin kirjoitettu. Tekstissä sanat saavat eri korostuksen kuin elävässä puheessa. Voimme päätyä täysin väärään käsitykseen jostain ihmisestä, jos tutkimme vain hänen kirjoittamiaan tekstejä. Sokrates ei itse kirjoittanut mitään. Painettu sanakin on tärkeää, koska kirjalliseen esittämiseen liittyy viipyminen, joka mahdollistaa ajattelun ja toiston. Mutta jäljempänä näemme, miten kirjoitettu sana eli ”sanottu”, voi myös esineellistää sanomisen tapahtumaa ja ihmisten välistä kohtaamista. Sekä Jacques Derrida että Emmanuel Levinas ovat monipuolisesti pohtineet kirjoittamiseen ja painettuun sanaan liittyvää disseminaatiota, vie-

raantumista ja eksistentiaalisen ahdistuksen kanavoitumista teksteiksi. Platonin luonnostelema sokraattinen dialogisuus on ajankohtaista myös dekonstruktion ja postmodernismin hyrskeissä.

1.1. KIELTÄVÄ JA MYÖNTÄVÄ FILOSOFIA

Dialogisen filosofian klassisena kriitikkona on pidetty Friedrich Nietzscheä, jonka asennoituminen negaatiota ja ristiriitaa hyödyntävään dialektiikkaan oli jyrkkää. Nietzsche halveksi avoimesti Sokratesta ja kysymiseen sekä vastaamiseen perustuvaa metodia siitä, että ryhtyessään kommentoimaan muiden näkemyksiä ihminen ei anna itselleen lupaa puhua omalla äänellään, kuten Nietzschen Zarathustra.

Dialogin asemasta Nietzsche kannattikin *"Jasagenia"* eli oikeutta sanoa itselleen "kyllä". Siten hänen ajattelunsa oli omiaan johdattamaan pois kielteisyydestä, riippuvuudesta ja toiseudenvaraisuudesta: kohti iloista ja myöntävää filosofiaa. Toisaalta myös dialogisen filosofian lähtökohtana pidetään omaehtoista mielipiteiden- ja ilmaisunvapautta, eikä dialogiseen filosofiaan niin muodoin kuulu Nietzschen arvostelema sensuuri.

Kriittisyydestään huolimatta Nietzschen ei voida sanoa osoittaneen ymmärtämättömyyttä dialogista ajattelua kohtaan. Sen sijaan hänen kritiikkinsä motivoitui halusta kumota se traagisuus, joka hänen mielestään leimasi länsimaista kristillistä metafysiikkaa. Sille oli tyypillistä, että uskonto oli jumalien ensisijaisuuteen vedoten kieltänyt ihmisen. Vaikka myös uskonto joutui 1800-luvulla levinneen ateismin johdosta laajalti kyseenalaistetuksi, tämä ei kuitenkaan riittänyt herättämään tämänpuoleista aistitodellisuutta lamaannuksen tilasta, vaan *sekä* immanentti *että* transsendentti todellisuus jäivät kielletyiksi, ja seurauksena oli eräänlainen kaksinkertaisen nihilismin (eli kiellon) tila.

Sen kumoamiseksi Nietzsche luonnosteli oman oppinsa länsimaisen kulttuurin mailleen menosta ja uuden "yli-ihmisen" (*der Übermensch*) aamuruskosta. Yli-ihminen edustaa ihmisen ihannetta äärimmillään halliten täydellisesti itseään "ikuisen paluun" tilassa, jossa negaatiota ja ristiriitaa ei vallitse. Nietzschen ajatukseen tarttuivat myöhemmin saksalaiset nationalistit – tunnetuin seurauksin.

Vaikka Nietzschen ajattelu oli dialogiin ja dialektiikkaan nähden kriittistä, hänkin tuli epäsuorasti hyödyntäneeksi dialogiseen filosofiaan liittyviä ajatuskulkuja ja olleeksi osa filosofian dialogiseen olemukseen liittyvää jännitteisyyttä. Teoksessaan *Iloinen tiede* hän myös tunnustaa, että "[y]ksi on aina väärässä: mutta kahdesta alkaa totuus. – Yksi ei voi todistaa itseänsä: mutta kahta ei voi enää kumota."[37]

Nykyaikaisen vastakohdan sekä nietzscheläisyydelle että tieteen järkeisuskoisille valtapyrkimyksille tarjoaa Emmanuel Levinasin filo-

sofia, jonka mukaan etiikkaa ei johdella tieto-opillisesta kiistelystä eikä sen mukaisesti kavennetusta näennäisdialogisuudesta. Sen sijaan dialogisuus, joka perustuu kokonaisvaltaiseen ”toisen ihmisen kasvojen kohtaamiseen”, voisi Levinasin mukaan muodostaa eettisen toiminnan ytimen niin, että etiikka voisi korvata tietämisen paikan aristoteelisena *prima philosophiana*, eli tietoteoriaa edeltävänä ”ensimmäisenä filosofiana”. Juuri tässä suhteessa dialoginen filosofia on osoittautunut yhtä tärkeäksi oikeuttaa kuin vaikeaksi perustella. Pidän myös dialogisuuden nietzscheläistä kritiikkiä edelleen tärkeänä muun muassa dekonstruktionismin hankkeiden arvioimiselle, ja viitatessani teokseni eri osissa Nietzschen ajatteluun haluan sillä tavoin puhuttaa sekä sokraattista ja että nietzscheläistä filosofiaihannetta keskenään – täsmälleen dialogisen filosofian mukaisesti ja sen oman luonteen valaisemiseksi.

1.2. NARRATIIVISUUS

Dialoginen filosofia on tullut jälleen ajankohtaiseksi kylmän sodan jälkeisenä aikana 1990-luvulla. Syyt dialogisen ajattelun leviämiseen ovat olleet suureksi osaksi poliittisia; dialogisen tarkasteluotteen leviämistä ovat edistäneet globalisaatio, kulttuurien monipuolistuminen ja Euroopan integraatio. Dialoginen filosofia on tällöin nähty osana konfliktien ratkaisuyrityksiä. Useasti dialogisuuteen liittyvän mielenkiinnon takana onkin jokin ristiriita – entistä yleisemmin kyseessä on tieteellisten tai tiedepoliittisten erimielisyyksien sijasta jokin poliittinen tai ulkopoliittinen konflikti, joka halutaan ratkaista rauhanomaisesti.

Dialogista filosofiaa motivoivat edelleen tieteenfilosofiset ja -metodologiset kysymykset. Dialogisen ajattelun nykysuosio ei johdu niinkään dialektiikan 1960-luvulle ajoittuneesta ”renessanssista” vaan laadullisen tutkimuksen kehittymisestä 1970- ja 1980-luvuilla. Dialogista ajattelua ovat hyödyntäneet ihmistieteet, joiden lähtökohdat ovat fenomenologisessa tai eksistenssihermeneuttisessa tieteenfilosofiassa.

Keskustelut ja puhumisen tutkiminen elävät nykyään eräänlaista kukoistuskautta sosiaali- ja kasvatustieteiden piirissä. Filosofien lisäksi myös yleisten ihmistieteiden ja kulttuurien tutkijat ovat kiinnostuneita puhumisesta arvojen, elämäntapojen ja elämänkulkujen sekä sosiaalisten rakenteiden esilletuojina. Puhumisen tapoja nimitetään *diskursseiksi*, joiden kautta yhteiskunnan rakenteita tuotetaan ja joiden mukaisesti ne ”ovat olemassa” sosiaalisille toimijoille. Diskurssianalyysin perustajana on pidetty Michel Foucault'a, jonka filosofiassa diskurssin käsite liittyi läheisesti *epistemen* käsitteeseen. Epistemellä tarkoitetaan ajattelun rakenteiden järjestelmiä, joista kullakin on oma kielioppinsa. Ne määräävät, mitä missäkin historiallisessa tilanteessa voidaan ajatella, mitä kysymyksiä esittää ja millä ajattelun malleilla todellisuutta jäsentää.[38]

Myös sosiaalisessa konstruktionismissa yhteiskunnan rakenteiden ja ihmisten identiteettien katsotaan konstruoituvan kielellisesti, osana keskusteluja ja puhumisen tapoja, mutta sosiaalinen konstruktionismi ei ole vapauden haaveen määrittelemisessä aaveeksi yhtä ehdotonta kuin pelkkää rakenteiden valtaa korostava strukturalismi. Dialogisen filosofian yhteydessä viitatulla sosiaalisella konstruktionismilla ja Foucault'n edustamalla jälkistrukturalismilla onkin yhtymäkohtia fenomenologiseen filosofiaan, jossa tutkitaan, miten todellisuus *ilmenee* inhimilliselle tietoisuudelle.[39] Siihen viittaa myös fenomenologian oma nimi. Eksistenssifenomenologiset ajattelijat painottavat tosin ilmiöiden tutkimisen lisäksi myös ihmisyksilöiden ja todellisuuden *ontologista olemassaoloa*. Kiinnostus ilmiöiden *tematisoitumiseen* eli siihen, *millä erityisellä tavoin* oliot ovat olemassa niitä tarkasteleville ihmisille, on yhteistä fenomenologialle ja sosiaaliselle konstruktionismille. Todellisuuden ei tällöin katsota määräävän subjektia, vaan ihmisen ajatellaan luovan toimintansa kautta myös ilmiöinä ja asioina (*les choses*) olemassa olevaa todellisuutta.

Fenomenologian pyrkimys ennakkoehdottomaan ilmiöiden ymmärtämiseen ja sokraattinen pyrkimys totuuteen kohtaavat erityistieteiden metodologioista selvimmin *narratiivisessa ajattelussa*. Narratiivisuudella viitataan ilmiöiden ja asioiden kertomuksellisuuteen ja tarinallisuuteen. Ajatellaan, että ilmiöt, asiat, elämät ja historiat *ovat olemassa inhimilliselle tietoisuudelle tarinoina ja kertomuksina*. Ne ovat olemassa suurina ja pieninä kertomuksina, joita kohtaamme yhtä hyvin ihmisten elämänkaareen, työhön, kasvatukseen tai rakastumiseen kuin kokonaisten joukkojen, kansojen ja valtioiden historiaan ja kohtaloihin liittyvinä. Esimerkkeinä voivat olla eeppiset kertomukset, kuten Gilgamesh, Kalevala ja Nibelungein laulu, ja myytit, kuten juutalainen kertomus Israelin kansan erämaavaelluksesta. Juutalais-kristillisen pelastusstrategian voidaan nähdä ilmenevän jopa Hollywood-elokuvan juonirakenteissa. Esimerkiksi *Terminator*-elokuvassa tulevaisuudesta vuoteen 1984 saapuneet hyvän ja pahan lähettiläät käyvät armotonta taistelua siitä, kumpi onnistuu tuhoamaan tai pelastamaan naisen, jonka tehtävänä on synnyttää koneiden ylivaltaa vastustava vapaussoturi. *Mad Max* -elokuvissa käydään näennäisesti järjetöntä eloonjäämistaistelua autiomaassa. *The Independence Day* -spektaakkeli päättyy messiaaniseen visioon, jossa juutalaiseksi rabbiksi lavastettu parrakas sankari-Mooses kiitää kansanjoukkojen hurratessa autiomaan halki kohti vapautusta ufo-olentojen vallasta. *Star Wars* -episodit puolestaan toistavat suurta freudilaista tarinaa.

Joskus katsotaan, että koko ihmisen luoma kulttuuri ilmentää eräitä universaaleja kertomusrakenteita, jotka perustuvat selityksiin todellisuuden alkuperästä ("maailma on syntynyt munasta", "universumi on peräisin alkuräjähdyksestä"), mutta narratiivisuuden tutkijat ovat kiinnostuneita lähinnä ihmisten omista elämänkuluista ja elämäkerroista,

tarinoista ja historioista. Niiden esille saaminen tekee ne olemassa oleviksi myös tutkimukselle. Narratiivisen tutkimuksen kohde jakautuu ihmisyksilön oman tajunnan sisältävään mikrotasoon ja yhteiskunnalliset kulttuuriobjektit kattavaan makrotasoon, tai ontologisesti: yksilöllisen olemisen mikrokosmokseen ja universaalin olemisen makrokosmokseen.

Fenomenologialla, sosiaalisella konstruktionismilla ja narratiivisuudella on paljon yhteistä. Fenomenologiaa kiinnostaa ilmiöiden tematisoituminen *tietoisuudelle* ja konstruktionismia ilmiöiden rakentuminen ihmisten yhteisen *toiminnan* kautta, kun taas narratiivista tutkimusta kiinnostaa elämäkertojen, kulttuurien ja merkitysrakenteiden olemassaolo *tarinoiden ja kertomusten* välityksellä. Koska ne puolestaan sisältävät myös tiedostumatonta ainesta, on luontevampaa puhua *tajunnasta* pelkän *tietoisuuden* sijaan. Meidän mielenkiintomme kohdistuu erityisesti siihen, mitä annettavaa fenomenologisella filosofialla voisi olla narratiivisuudelle ja miten ne yhdistyvät dialogisessa filosofiassa.

Seuraavassa luvussa luodaan lyhyt katsaus dialogisen filosofian fenomenologiseen taustaan, mutta sitä ennen on varoituksen sana paikallaan. Nähdäkseni vaarallisin virhe, jonka filosofi voi tehdä, on jäädä historiallisten perinteiden vangiksi. Tässä tutkimuksessa kehittelemäni dialoginen filosofia tunnustaa monien lainaamiensa käsitteiden vieraan alkuperän mutta pyrkii pois kaikesta sellaisesta ajattelusta, jossa inhimillisen vapauden eväät on katsottu syödyiksi. Dialogisen filosofian valossa myös Michel Foucault'n näkemykset kasvottomien rakenteiden ylivallasta saattoivat ilmentää joitakin hänen omia regression ja alakuloisuuden tunteitaan. Niinpä dialoginen filosofia kieltäytyy myöntämästä sosiaalisten rakenteiden kohtalomaista vaikutusta ihmisten elämään ja yrittää pikemminkin löytää metodisen salakirjoitusavaimen noiden sinänsä näkymättömien diskurssien ja maanalaisten valtaverkostojen paljastamiseen.

1.3. FENOMENOLOGIAN VAIHEET

Fenomenologia on filosofinen traditio, joka on pyrkinyt vastaamaan länsimaisen tieteen mekanisoitumisesta ja välineellistymisestä johtuvaan "kriisiin", "tieteen kriisistä" lähtien koko "kulttuurin kriisiin" sekä laajimmillaan "ihmisyyden kriisiin". Kriisillä tarkoitetaan tässä yhteydessä tieteen ja sen kielteisten seurausten, kuten sotateknologian tai saastumisen, tuottamaa ongelmaa, mutta sillä voidaan tarkoittaa myös subjektin muodostumiseen – joko yksilöllistymiseen tai joukkohenkisyyteen, tai niiden takana olevaan kartesiolaiseen ajatteluun – liittyvää ideologisuutta ja kahtia jakautuneisuutta. Kriisi on näkynyt konkreettisten ongelmien, kuten välineellisen luontosuhteen, lisäksi ihmisten esi-

neellistämisenä niin politiikassa kuin tieteessäkin.

Moderni tiede ei ole Humen giljotiinista alkaen suvainnut mukanaan arvottavaa tai arvofilosofista näkökohtaa, ja siksi fenomenologisen filosofian perustajasta, Edmund Husserlista (1859–1938), alkanut ajanjakso voidaankin ymmärtää sokraattisen *ethoksen* uudelleen herättämisenä. Eettinen näkökulma on mukana moraalin vaatimuksena kaikessa tutkimuksessa, tunnustetaanpa se tai ei. Fenomenologisen filosofian kannalta tieteen arvosidonnaisuus olisi johdonmukaisempaa myöntää kuin kieltää. Husserl pyrki omassa filosofiassaan niin sanottuun ”ankaraan tieteeseen” (*strenge Wissenschaft*),[40] totuuteen ilman sitoumuksia ja ennakkoehtoja, mutta myöhemmin hänkin myönsi eettisen näkökulman velvoittavuuden. Jo fenomenologian aiempia vaiheita leimasi metodologinen *anarkia*, yritys kulkeutua ajattelun perustoihin, olla radikaali ja kiinnittyä tutkimuksen juurille. Se näkyi yhtäältä tieteen puhtauden vaalimisena ja toisaalta haluna löytää eettisiä ja moraalisia perusteita.

Fenomenologisen Maailmaninstituutin puheenjohtaja Anna-Teresa Tymieniecka ja Emmanuel Levinas ovat kumpikin jakaneet fenomenologian kolmeen vaiheeseen. Fenomenologian ensimmäistä vaihetta, johon kuuluivat muiden muassa Oscar Becker (1889–1964), Moritz Geiger (1880–1937), Nicolai Hartmann (1882–1950), Edmund Husserl, Roman Ingarden (1893–1970), Alexander Pfänder (1870–1941), Adolf Reinach (1883–1917), Max Scheler (1874–1928) ja Carl Stumpf (1848–1936) voidaan kutsua (1) *tieteellisen anarkian* vaiheeksi. Heidän ajattelussaan tieteenfilosofian ja metodologian kautta lähestyttiin merkityksen ongelmaa ja elämismaailman problematiikkaa. Levinasia tutkinut Tommi Wallenius kuvailee fenomenologian ensimmäistä vaihetta hauskasti ”anarkiaksi tutkijankammiossa”.[41] Fenomenologian ensimmäisen vaiheen päättyminen alkoi Martin Heideggerin (1889–1976) *Sein und Zeit* -teoksen julkaisemisesta vuonna 1927, ja se voitiin katsoa lopullisesti ohitetuksi Jean-Paul Sartren (1905–1980) pitäessä suureen suosioon nousseen esitelmänsä ”Eksistentialismikin on humanismia” viimeisenä sotavuonna 1945.[42]

Fenomenologian toinen vaihe radikalisoi Husserlin fenomenologiaa tavalla, joka toi sen ihmisyhteisön ulottuville. Sen kärkinimiä olivat Sartren ohella José Ortega y Gasset (1883–1955) ja Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) sekä käänteen (*die Kehre*) kautta uudistunut Martin Heidegger. Heideggerin tarkastelujen keskipisteessä olikin nyt (2) *inhimillisen ajattelun anarkia*, jossa keskeistä ei enää ollut metodologinen kalusto vaan ”olemisen unohtuneisuuden” peruuttaminen transmetafyysisen eli metafysiikan ylittävän ajattelun (*das Denken*) avulla. Siinä, missä Husserl piti maailmallisten intressien sulkeistamista (epookkia) välttämättömänä olemusten vapaalle näkemiselle (*die Wesensschau*), Heidegger katsoi sulkeistamisen tulleen tarpeeksi tehokkaasti toteutetuksi jo länsimaisen tieteen rakkaudessa idealisaatiohin. Siksi hän tahtoi

kääntää katseet fenomenologian kannalta keskeisempään käsitteeseen, elämismaailmaan (*die Lebenswelt*), jonka osa ja toimija myös tutkija aina jo on. Wallenius kuvailee Heideggerin viitoittamaa fenomenologian toista vaihetta ”anarkiaksi alppimajassa”: sen keskipisteessä on olemisen ajattelun anarkia.[43] ”Alppimaja” viittaa Heideggerin rakastamaan *Hütteen*, jossa hän kirjoitti suuren osan filosofisesta tuotannostaan. Tulevaisuuden kannalta tämä edusti kuitenkin vielä maailmasta vetäytymistä.

Fenomenologisen filosofian kolmannen vaiheen kirkkaimpia tähtiä oli Emmanuel Levinas, jonka filosofiaa voidaan kuvata olemiskysymyksen paikallistumiseksi ainutlaatuiseen persoonaan ja hänen dialogisiin suhteisiinsa. Ajattelemisen anarkian sijasta kyseessä on suora (3) *olemisen anarkia*, ja kuvaavaa etiikan asemalle on filosofian alkaminen suoraan etiikasta. Tämä merkitsee myös paluuta antiikin alkulähteille, jossa etiikalla oli asema ”ensimmäisenä filosofiana”. Mikäli Heidegger ei myöntänytkään etiikalle tärkeää asemaa (vaikka vielä ensimmäisen sukupolven fenomenologit olivat pitäneet sitä keskeisenä), niin kolmannen vaiheen fenomenologit päätyivät joka tapauksessa etsimään onnen avaimia jälleen moraalifilosofian alueelta pelkän ontologisen analyysin ja autenttisen tai vapaan olemisen tavoittelun sijasta.

Fenomenologian toisen vaiheen päättyminen ja kolmannen vaiheen alkaminen ajoittuivat Heideggerin ja Sartren väistymiseen 1970-luvulla. Siihen sijoittui myös Levinasin kohoaminen maailmanmaineeseen. 2000-luvulle tultaessa on yhtä vaikeaa kuin tarpeetontakin ennustaa fenomenologisen filosofian mahdollista ”neljättä vaihetta”. Martin Buberin ja Emmanuel Levinasin vaikutuksen johdosta ei dialogista filosofiaa voitane siitä kuitenkaan sivuuttaa.

1.4. KOHTI DIALOGISTA FILOSOFIAA

Edellä mainitut fenomenologian tasot tai kehitysvaiheet voivat olla myös päällekkäisiä. Ne voivat olla yhtä aikaa tutkimuksen lähtökohtina, mutta vasta fenomenologian viimeisintä vaihetta voidaan pitää lähtölaukauksena dialogiseen ajatteluun, jossa subjekti–objekti-jaottelu kyetään varmimmin kumoamaan. Dialogisen filosofian hanke näyttää ymmärrettävältä, koska se aloittaa länsimaisen tieteen raunioilta eli lopputuloksesta, johon päädyttäessä monet muut olivat epäonnistuneet. Tämä ”olemisen anarkiaksi” sanottu uusi filosofia pyrkii asettumaan ensinnäkin (1) idealismia, universaalin subjektin filosofiaa ja tietoisuuskeskeistä psykologismia vastaan. Toisaalta (2) dialogisen filosofian lähtökohtana on inhimillinen ja historiallinen minä. Minuus ei kuitenkaan perusta maailman ja toisten ihmisten kohtaamista vain omien havaintojensa tai mielipiteidensä varaan. Dialoginen filosofia on sosiaalista filosofiaa, jossa jokainen kohdattava olento halutaan nähdä omana itsenään sen omassa

tosiasiallisuudessaan (*die Faktizität*), eikä sitä pyritä sulauttamaan mihinkään yhteiseen, poliittiseen tai ennalta määriteltyyn perustaan.[44] Käytännössä etiikka alkaa antropologiasta tai tietoteoriasta, kuten ennenkin, mutta sen perustana on ihmiskäsitys, jonka mukaan ihmistä *ei määritellä* joksikin, vaan inhimillisen toiminnan ja filosofian subjekti halutaan pitää olemusajattelusta vapaana.

Kolmanneksi (3) dialoginen filosofia on, vastustaessaan universaalia subjektia ja itse itsensä perustelevaa Järkeä, oppositiossa myös Kantin alkuperäiseen transsendentaalifilosofiaan nähden. Tämän mukaan ihmisyyttä ja yhteiskuntaa ei enää leimaa kategorinen yleispätevyys ja lakimoraali vaan konteksti- ja situaatioetiikka. Myös järjen katsotaan olevan dialogisessa filosofiassa aina etiikalle alisteista, eikä sitä pidetä kyseenalaistamattomana lähtökohtana, kuten Kantin filosofiassa. Näin sallitaan mutta tavallaan myös kiistetään niin sanottu kyynisen nihilismin ongelma, jonka *ratio*-lähtöisissä filosofioissa katsotaan syntyvän siitä, kun järki kysyy omaa järkevyyttään. Pelkkään järjen ylivaltaan luottava filosofia ajautuisi omaa perustaansa kysyessään helposti kehäpäätelmään ja käsitykseen, että järjen ulkopuolella ei ole mitään varmaa tai ehdotonta perustaa ”järjen järkevyydelle”. Tämä legitimoi järkeä itseään mutta kieltää kysymästä sen omaa järkevyyttä. Vaihtoehtona olisi sen tunnustaminen, että maailmaan mahtuu *useita erilaisia rationaliteetteja*, joiden kesken ei vallitse yhteisymmärrystä paremmuudesta. Monille oman järkensä varaan vannoville tieteenfilosofeille sen tunnustaminen olisi oman tappion myöntämistä, ja siksi he kiertävät mielellään peruskysymyksen ongelman.[45] Sen sijaan dialoginen filosofia myöntää myös ”järjen järkevyyden” kysymisen mielekkääksi, vaikka se voikin johtaa ristiriitaan. Juuri tämän ristiriitaisuuden katsotaan kuuluvan olennaisesti ihmisen elämään ja olevan pysyvä osa ihmisen situaatiota.

Alkuperäisistä eksistenssifilosofioista dialogista filosofiaa erottaa sosiaalisuuden korostaminen. Eksistenssifilosofia oli omine dualismin ylittämisyrityksineen vielä kartesiolaista siinä mielessä, että sen mukaisesti ajateltaessa subjektin katsottiin asettuvan tuntemuksineen aina jollakin tavoin maailmaa *vastaan*. Maailma kohdattiin uhkana tai rajoitteena. Sen sijaan dialoginen filosofia korostaa enemmän seurallisuutta ja sosiaalisuutta.

Sosiaalisuuden mukaantulo fenomenologian teorioihin näkyy selvimmin Martin Buberin filosofiassa. Saksalainen Buber tunnetaan yleisesti pelkkänä mystikkona, mutta hänen ajattelussaan tapahtui myös selvää muutosta mystisestä ja romanttiseksi luonnehdittavasta ajattelusta kohti sosiaalista filosofiaa. Buber itse kiisti mystikoksi leimaamisen ja huomautti filosofisten kollegojensa puhuvan samoin käsittein, joita yleensä käyttivät papit ja teologit. Myyttejä kohtaan tuntemallaan kiinnostuksella Buber ilmaisi lähinnä mielenkiintoaan transsendentteja ja piilotajuisia merkityksiä sekä symbolimaailmojen monitulkintaisuutta koh-

taan. Maurice Friedman toteaakin, että Buber asetti ajattelunsa keskipisteeseen nimenomaan filosofisen antropologian eikä teologian.[46] Paul Mendes-Flohr puolestaan tulkitsee Buberin vaikutusta ”käänteeksi” saksalaiselle yhteiskuntatieteelle teoksessaan ”Mystiikasta dialogiin” ja sanoo, että ”Buber esittää sosiaalipsykologiaa *Grundwissenschaftiksi* eli perustieteeksi, joka antaa epistemologisen pohjan kaikelle ihmistutkimukselle.”[47] Buber kuitenkin sovelsi sosiaalipsykologiaa ensisijaisesti näkökulmana tai ”näkemistapana” (*die Anschauungsweise*), joka helpottaa tutkimusongelman ja tutkimusasetelman uudelleentulkitsemista. Mistään sitoutumisesta tieteenalaan tai koulukuntaan, pelkästä metodiuudistuksesta tai psykologismista sinänsä, ei ollut kyse. Buber itse katsoo, että dialogista tilannetta voidaan käsitellä kunnolla vain ontologiset näkökohdat huomioon ottaen, eli tutkimalla ja analysoimalla tilannetta, joka *on* ihmisten välissä sekä toisaalta ylittää eri osapuolet. Seuraavassa luvussa tarkastellaan, mitä annettavaa Buberilla voi olla nykyiselle ihmistutkimukselle.

En lähimmäistä lähelläni siedä:
hänet heitän taivaalle myrskyn viedä! –
Miten tähden hänestä muuten saan, en tiedä?

Friedrich Nietzsche[48]

Niin lähti kaunis päivänsäde, mutta vieläkin,
kun menninkäinen öisin tallustaa,
hän miettii, miksi toinen täällä valon lapsi on
ja toinen yötä rakastaa.

Reino Helismaa[49]

2. *Martin Buber ja Sinän kutsu*

Martin Buber syntyi juutalaiseen perheeseen Wienissä vuonna 1878.[50] Vanhempiensa avioeron jälkeen hän asui Itävalta-Unkarin Lembergissä sukulaistensa luona, kunnes hän neljätoistavuotiaana palasi jälleen isänsä luokse. Buberin nuoruudessaan saamat juutalaiset herätteet eivät voineet olla vaikuttamatta hänen filosofiansa sisältöön. Ne heijastuivat Buberin ajatteluun 1700-luvun itäeurooppalaisen juutalaisuuden, hasidismin, muodossa. Hasidismi edusti protestanttista juutalaisuutta, joka oli noussut vanhaa ortodoksista systeemiä vastaan ja reagoi torjuvasti sen lakikeskeisyyteen ja konservatiivisuuteen.

Filosofian piirissä Buberin ajatteluun vaikuttivat ennen muuta Nietzsche, Kierkegaard sekä – Buberin henkiseen taustaan nähden ehkä yllättävästi – materialistifilosofi Ludwig Feuerbach. Buber on itse vastannut heille kaikille omassa filosofiassaan sekä ”kyllä” että ”ei”. Buberin mukaan Nietzschelle kuuluu kiitos siitä, että hän asetti filosofisten pohdintojensa keskipisteeseen ihmisen voimakkaammin kuin kukaan muu edeltänyt ajattelija. Kierkegaard taas puhui ihmisen yksilöllisyyden puolesta, ja Feuerbach täydensi heidän työtään korostamalla, että ihmisen olemus ei ole yksilössä itsessään vaan siinä yhteisössä, jossa ihminen on ihmisten kanssa: todellinen dialektiikka on minän ja sinän välistä dialogia.[51] Buberin varhaisista vaikutteista on syytä mainita vielä Kant, jonka käsityksiä aistikykymme muodollisista ehdoista Buber yhdisteli omaan näkemykseensä ihmisen toiseussuhteista. Buberin filosofiassa ihmisten suhteet toisiin ihmisiin muodostavat kategorioitten erityistapauksen ja transsendentaalisen analyysin kohteen. Sen sijaan Husserlin fenomenologinen filosofia ei ollut Buberille yhtä tuttua kuin klassisten saksalaisten filosofien opetus ja kirjoitukset. Hänen oma

ajattelunsa ponnistaa samalta perustalta kuin eksistenssifilosofien, Heideggerin ja Sartren, ajattelu. Ohittaessaan Husserlin metodologisen sanaston se saattoi kehittyä kokonaan omaan suuntaansa ja muodostaa varteenotettavan kilpailijan Husserlin oppilaiden töille.

Buber opiskeli vuodesta 1896 alkaen Wienin, Berliinin, Leipzigin ja Zürichin yliopistoissa filosofiaa, taidehistoriaa ja kirjallisuutta sekä germaanista ja klassista filologiaa. Hän opiskeli kansantaloustiedettä ja lopulta myös psykiatriaa. Buberin ajattelulla on ollut myöhemmin huomattava vaikutus terapiapsykiatrialle ja -psykologialle, ja hänen luonnostelemansa dialoginen ihmiskuva onkin pystynyt valaisemaan monia psykoterapian ongelmia ja haasteita: tietoisen ja alitajuisen suhdetta, ihmisessä piilevän hyvän ja pahan dualismia, henkisen ja aineellisen olemisen luonnetta sekä ”itselle olemisen” ja ”toisille olemisen” jännitteisiä suhteita.[52] Buberin ajattelussa toistuvat samat hegeliläisestä dialektiikasta muistuttavat teemat, jotka olivat ominaisia pragmatisti George Herbert Meadille ja symboliselle interaktionismille. Molempien opettajana toimi muiden muassa saksalainen filosofi Wilhelm Dilthey. Sosiologisia vaikutteita Buber sai opettajaltaan Georg Simmeliltä. Buberin väitöskirja, joka valmistui vuonna 1904, käsitteli yksilöllistymisen teorioita kahden mystikon, Nicolaus Cusanuksen ja Jacob Böhmen, tuotannossa. Buberin kiinnostuksen aiheet olivat usein myyttisiä, ihmisen henkiseen ja aistilliseen kokemusmaailmaan liittyviä, mutta hänen metodinsa noudatteli 1800-luvun rationalistisen filosofian virtauksia, joihin hän onnistui yhdistelemään eräitä monistisia piirteitä oman protestanttisen juutalaisuutensa sekularisoituneista muodoista. Nämä vaikutteet koskivat lähinnä jumalakäsitystä. Universumin rakenteeseen kantaa ottavissa kosmologisissa suhteissa ne eivät olleet kaukana vulgaareiksi kansanuskonnoiksi muodostuneista hegeliläisyydenkään muodoista.

1900-luvun alkuvuosina Buber toimi useiden julkaisujen toimittajana. Hän organisoi oppilaidensa ja ystäviensä kanssa keskustelufoorumeita, joissa käsiteltiin eri uskontojen ja etnisten perinteiden ongelmia. Hän perusti oman kustantamon vuonna 1902 ja aikuiskasvatuksen instituutin vuonna 1920. Vuodesta 1924 vuoteen 1933 Buber toimi uskonnon ja etiikan professorina Frankfurt am Mainin yliopistossa. Saman yliopiston yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitoksessa vaikutti tuohon aikaan myös Theodor W. Adornon, Erich Frommin, Max Horkheimerin ja Herbert Marcusen muodostama filosofien ryhmä, jota on myöhemmin kutsuttu Frankfurtin piiriksi (tai koulukunnaksi). Tämä historiallinen vaikutusyhteys muodostaa pohjan sille, että viittaan tutkimuksessani toistuvasti dialogisten filosofien ja Frankfurtin piirin yhteyksiin, aiheeseen, joka on aikaisemmassa tutkimuksessa lähes kokonaan laiminlyöty.

Hitlerin noustua valtaan ja Buberin useiden kollegojen paettua Yhdysvaltoihin Buber ehti toimia hetken vastarintaliikkeen kouluttajana, kun-

nes Gestapo kielsi häneltä hänen julkiset luentonsa ja koko opetustoimensa vuonna 1938. Buberin jo tuolloin huomattava kansainvälinen maine esti hänen vangitsemisensa, ja Sigmund Freudin tavoin hänelle avautui pääsy maanpakolaisuuteen Saksan rajojen ulkopuolelle. 60-vuotias Buber muutti silloin Palestiinaan, jossa hänet kutsuttiin Jerusalemin yliopiston yhteiskuntafilosofian professoriksi. Sillä paikalla hän pysyi eroamiseensa asti, vuoteen 1951.

Buberille on myönnetty useita tieteellisiä kunniamainintoja ja kirjallisuuspalkintoja, muun muassa Goethe-palkinto vuonna 1951. Hän puhui elämänsä viimeisten vuosien ajan rauhan ja yhteisymmärryksen puolesta Israelin ja sen arabiväestön välillä. Hän laati Albert Schweitzerin kanssa useita kirjelmiä ydinaseiden leviämistä vastaan. Hermann Hesse ehdotti hänelle kirjallisuuden Nobelia vuonna 1949 ja Dag Hammarskjöld Nobelin rauhanpalkintoa vuonna 1959. Buber kuoli Jerusalemissa vuonna 1965.

Buberin kirjallinen tuotanto on laaja.[53] Hänen teostensa vaikutusvaltaisia kommentteja ja arvioita on julkaistu filosofian Nobel-palkintona pidetyssä *Library of Living Philosophers* -sarjan osassa, joka on omistettu hänen elämäntyölleen.[54] Buber on itse luonnehtinut tärkeimmäksi pääteoksekseen vuonna 1923 ilmestynyttä dialogisen ajattelun esitystä *Ich und Du* (suom. *Minä ja Sinä*, 1989), joka on proosarunomainen. Aatteellisen edeltäjänsä Immanuel Kantin tavoin Buber varusti teoksensa lukijan työtä helpottavalla jälkipuheella vuonna 1957. Hänen muita pääteoksiaan ovat mystisen kauden *Daniel* (1913) ja vuonna 1943 julkaistu *Gog und Magog*. Dialogisen ajattelun kannalta keskeinen on vuonna 1950 ilmestynyt *Das dialogische Prinzip* (”Dialogisuuden perusteet”). Teoksessa *Gottesfinsternis* (”Jumalan pimennys”) vuodelta 1952 Buber kommentoi Kantin, Kierkegaardin ja Jungin uskonnonfilosofisia näkemyksiä. Teos sisälsi epäilemättä antiteesin myös Nietzschen *Epäjumalten hämärälle* (*Götzen-Dämmerung,* 1888), jossa ”filosofoitiin vasaralla” ja soiteltiin kuolinkelloja lähinnä tieteen epäjumalana pidetylle totuudelle. Buber puolestaan paheksui transsendentaalifilosofioiden tulkitsemista abstrakteiksi systeemeiksi ja esitti teesinsä modernia aikaa vaivaavasta Jumalan ”himmentämisestä”. Tähän on hänen mielestään osuus ”jokaisella joka kieltäytyy mukautumasta siihen toimivaan todellisuuteen, joka transsendentille on ominaista sellaisenaan”.[55]

Buber otti kantaa myös oman aikansa ajankohtaisilmiöihin vuonna 1950 julkaistussa teoksessaan *Pfade und Utopie* (”Tie ja utopia”), jossa hän erittelee utopististen sosialistien, kuten Henri de Saint-Simonin, Charles Fourierin ja Pierre-Joseph Proudhonin ajatuksia. Hän näki sosialistisessa kumouksellisuudessa yhtymäkohtia juutalaisten omaan valtioutopiaan ja piti kibbutsijärjestelmää esimerkkinä toimivasta sosialismista.[56] Hänen ajattelunsa pyrki olemaan käytännönläheistä myös suhteessa hyvän ja pahan kysymyksiin. Vuonna 1952 kirjoittamassaan

teoksessa *Bilder von Gut und Böse* ("Hyvän ja pahan muotokuvia") Buber erittelee hyvän ja pahan antropologiaa eräiden länsimaisten ja varhaisten persialaisten myyttien valossa. Samassa valaistuksessa voi nähdä myös hänen kiinnostuksensa suomalaisten kansalliseepostа Kalevalaa kohtaan, josta hän toimitti uuden saksankielisen laitoksen vuonna 1914.[57] Toisaalta kansanperinnettä sinänsä ei tarvitse pitää filosofiana sen enempää kuin Buberia itseään folkloristikkona. Samantyyppisen *ad hominem* -argumentin valossa Kalevalakin olisi kaiketi lääketiedettä, sillä eepoksen kokoon kerännyt Elias Lönnrot oli koulutukseltaan lääkäri. Buberin kiinnostus mytologiaa kohtaan oli filosofista analyysia ihmisen pimeästä ja valaistusta puolesta. Se yhdistyi epäjumalten hämärän vaikeasti tutkittavaan reviiriin, ja sillä oli myös moraalifilosofisia seurauksia. Buber ei asetu puolustamaan "hyvää" eikä "pahaa" sinänsä mutta pyrkii näkemään, mitä mustavalkoiset dualismit heijastelevat filosofian historiassa ja ihmisten sydämessä. Buber katsoo, että vain ottamalla tietoisen kannan hyvän ja pahan välillä ihminen voi yltää varsinaiseen ihmiselämää rikastuttavaan eksistenssiin.[58] Kyse on siis moraalifilosofian nostamisesta ensisijaiseen asemaan.

2.1. MYSTIIKKA JA TRANSSENDENSSI

Ryhdyttäessä tarkastelemaan Buberin filosofiaa on ensin esitettävä oikea arvio hänen ajattelunsa suhteesta mystiikkaan ja jumaluuteen. Muutoin on vaara, että hänen työnsä tulkitseminen etenee harhaan. Sen, että Buberin ajattelussa tapahtui muutos mystiikasta kohti sosiaalista filosofiaa, totesin jo edellä, mutta myös Buberin myöhempi pääteos *Minä ja Sinä* antaa varsinkin 'Sinälle' merkityksiä, jotka näyttävät viittaavan transsendenttiin ja jopa transsendenssiin. Buberin tarkoituksena oli kuitenkin korostaa Sinän eli toisen ihmisen välittömyyttä ja läheisyyttä. Jos kyse on mystiikasta, sillä ei tarkoiteta niinkään ihmisen jumalallistamista kuin jumalallisena pidetyn inhimillistämistä. Tämä merkitsee, että transsendentilla ja transsendenssilla katsotaan olevan merkitystä ihmissuhteissa, mutta ihmistä ei palvota humanismin tapaan korkeimpana "jumalana", eikä myöskään jumaluutta redusoida täysin ihmisyyteen tai käsitetä antropomorfisesti: pelkäksi immanentin todellisuuden osaksi, kuten eräissä eksistenssiteologioissa.

Buberin teos *Minä ja Sinä* ei ole nähtävissä myöskään kannanotoksi epistemologisten tai tieteenfilosofisten asetelmien väliseen kamppailuun, sillä ne Buber katsoi jo ylitetyiksi tai omaan arvoonsa jättäytyviksi. Keskeistä oli uusi filosofinen antropologia, ja katsojasta luultavasti riippuu, mitä hän Buberin konseptiossa lopulta näkee. Mystinen aspekti säilyi Buberin ajattelussa sikäli, että mystikoiden tavoin hänkin *pyrki ylittämään individuaation*. Tärkeää on, että mystiikan kautta palautuu

mieleen ihmisen tutkimiseen soveltuva eettinen näkökulma: kaikki, mitä teemme, viittaa aina myös jonnekin muualle kuin pelkkään tietoon, teoriaan tai tieteelliseen diskurssiin. Mystisestä ”silmät kiinni kulkemisesta” (*myein*, kreikk. ≈ silmät kiinni) ei ole kyse – paitsi ehkä ”sisäänpäin katsomista” tai minuuden roolin uudelleen arviointia tarkoittavassa merkityksessä.

Minä ja Sinä -teos ankkuroituu juutalaiseen käsitykseen persoonallisesta Jumalasta, mutta Buber antoi ajatuksilleen omintakeisen epäuskonnollisen tulkinnan. Buberin mukaan kohtaamme transsendenssin toisessa ihmisessä. Toinen ihminen, Sinä, on meille arvoitus ja salaisuus, aivan kuten jumaluus on. Tämä on hänen persoonakäsityksensä ja toiseusfilosofiansa lähtökohta. Ihminen on toiselle ihmiselle persoonallinen Sinä samaan tapaan kuin uskonnon kielessä Jumala on ihmiselle salattu, perimmältään tavoittamaton ja ikuinen Sinä. Jumaluutta ei tällä tavoin kiistetä, mutta sille ajatellaan uudenlainen olinpaikka tai sijainti inhimillisen elämän keskellä. Buberille yhteys Jumalaan – jos ihminen sellaista kohtaa – on muiden yhteyksien hedelmää. Hän luonnehtii ajatustaan niin, että ”[y]hteyksien pidentyneet linjat leikkaavat ikuisessa Sinässä [*im ewigen Du*].”[59] Ja: ”Jokainen yksittäinen Sinä on silmäys [*ein Durchblick*] ikuiseen Sinään päin.”[60] Sinän kohdalla me näemme välähdyksen ikuisesta Sinästä. Tämä ikuinen Sinä on persoonallinen jumaluus, jonka luokse kulkee tie toisen ihmisen kautta.

Yhteys Jumalaan todellistuu Buberin mukaan siten, että ihminen suhteessaan toisiin ihmisiin ”realisoi” kanssaihmisten läheisyydessä kokemaansa yhteyttä. Se, mitä ihminen voi tehdä, on että hän tiedostaa ja tunnistaa itsessään mahdollisuuden sellaiseen kohtaamiseen, joka erottaa esineiden havaitsemiseen liittyvän suhtautumistapamme mahdollisimman erilleen siitä tavasta, jolla kohtaamme toisen ihmisen. Kun ihminen asettaa välineelliset pyyteensä kontrolliin, näkyviin piirtyy autenttinen, inhimillinen Sinä. *Minä ja Sinä* -teokseen sisältyvän transsendentaalisen ihmiskäsityksen huomioon ottaminen on tärkeää, sillä teoksen teemat toistuvat Buberin kaikessa muussakin ajattelussa. Teos muodostaa myös tämän tutkimuksen lähtökohdan. Buber itse totesi kirjastaan seuraavasti: ”*Ich und Du* on dialogisen periaatteen alkupäässä; kaikki muu on vain havainnollistamista ja täydennystä.”[61] Siksi hänen ajattelunsa sopii opiskeltavaksi myös fragmentaarisena ja osittaisena. Hän on todennut, että ”[m]inulla ei ole oppia, mutta minä käyn keskustelua.”[62] Hän sanoo tekevänsä näkymätöntä näkyväksi ja osoittavansa ”jotakin todellisuudessa, jota ei enää nähdä, tai nähdään liian vähän.” Lukijoitaan hän on kehottanut vain kulkemaan kanssaan ja sanoo: ”Olla tosi olennolle, johon ja jonka eteen on asetettu, on se yksi asia, joka on tarpeen. [...] Lukijat joita toivon, ovat niitä, jotka näkevät minun tieni yhtenä, paralleelisena heidän omalle tielleen kohti eksistenssiä.”[63]

Kyse on siis parhaimmillaan ”yhteyksien pidentyneiden linjojen leikkauksesta”, mikä saattaa tuoda mieleen hermeneuttisen ajatuksen ihmisten välisestä ymmärtämisestä. Se voi vastata myös myöhempää, osallistuvaan havainnointiin liittyvää metodologista asennetta: ajatusta tutkijan ja tutkittavan, filosofin ja keskustelijan tai terapeutin ja terapioitavan välisestä kumppanuudesta.

2.2. PERSOONA

Buberin mukaan todellinen filosofia sen enempää kuin uskonnollisuuskaan eivät tule ilmi oppineisuudessa tai maailmasta vetäytymisessä vaan panteistisessa oivalluksessa, että jumaluus on läsnä kaikessa eksistenssissä. Tässä ajatuksessa näkyy myös Buberin osoittama varhainen kiinnostus kansanperinteitä, kreikkalaisen antiikin myyttejä ja Kalevalaa kohtaan. Kaikella ihmisen toiminnalla on kosminen merkitys, jossa mikrotaso ja makrotaso kommunikoivat keskenään. Jumalan oivaltaminen eksistenssissä palauttaa harmonian hajanaiseen maailmaan ja helpottaa pelastavan armon virtaa.[64] Ajatus on yhtenevä myös Simone Weilin filosofian kanssa.[65] Kantin ja Pascalin ajattelua lähellä puolestaan on Buberin käsitys, että rutiini, formalismi ja moraalinen tyytyväisyys ovat vahingollisia periaatteita, kun taas intoutuneisuus ja luottavainen sydän ovat hyveitä.[66] Perimmältään tämä ei ole sitoutumista mytologiaan vaan edustaa maallistunutta uskonnollisuutta. Se edustaa myyttien tulkintaa. Useita uskonnollisia järjestelmiä tuntevana Buber oli tietoinen siitä, että myös uskonto on ihmisen luomus ja että elämä itsessään on näyttämö, jolla ihmisten ja jumalten kohtalot ratkaistaan. Ne ovat erottamattomasti yhteydessä toisiinsa, ja jumalten kohtalo ja työ riippuvat ihmisestä. Buber sanoo, että

> Jumala on nähtävissä jokaisessa asiassa, ja jokainen puhdas teko tavoittaa hänet. [...] Ihminen ei voi lähestyä jumalallista kurottautumalla inhimillisen ulkopuolelle. Hän voi lähestyä sitä tulemalla siksi *persoonaksi* joksi hän, tämä yksilö, oli luotu tulemaan.[67]

Huomiota Buberin ajatuksessa herättää edellä lausuttu kehityksen, kasvun, evoluution ja persoonaksi tulemisen ajatus, jolla on yhtymäkohtia hänen saksalaiseen vaikutushistoriaansa; tulemisen (*das Werden*) teema oli keskeinen myös Hegelille. Mutta Buberin ajattelu sisältää lisäksi staattisempia aineksia. Puhuessaan transsendenssista Buber vertasi ajatteluaan usein Spinozan kosmologiseen monismiin, jolle olevainen todellisuus ilmeni kahtena attribuuttina: Jumalana eli Luontona. *Ich und Du* -teoksensa jälkisanoissa Buber selittää ajatuksiaan näin:

> Jos minun olisi käännettävä se, mitä tarkoitan, filosofin, Spinozan kielelle, minun täytyisi sanoa, että me ihmiset tunnemme Jumalan äärettömän monista attribuuteista, emme kahta, niin kuin Spinoza ajatteli, vaan kolme: henkisyyden lisäksi – ja luonnonkaltaisuuden lisäksi – joka meille esittäytyy siinä, minkä tunnemme luontona – kolmantena persoonallisuuden attribuutin [*das Attribut der Personhaftigkeit*]. Tästä viimeisestä attribuutista johtaisin sitten omani ja kaikkien ihmisten persoonana olemisen, niin kuin kahdesta edellisestä johtaisin omani ja kaikkien ihmisten henkenä ja luontona olemisen.[68]

Olevaisen luonne on Buberille kerroksellinen niin, että aineettoman henkisyytemme ja aineellisen luontomme päälle rakentuu vielä persoonallisuuden taso, jolla on sekä inhimillinen että jumalallinen ulottuvuutensa. Persoonallisuuttamme Buber kutsuu myös sieluksi. Hänen ajatuksensa ovat sekä temaattisesti että tyylillisesti lähellä hegeliläisyyttä, sillä hegeliläisyyteen liittyvät kiinteästi sekä hengen että persoonallisuuden käsitteet. Tämä nostaa esiin kysymyksen: *miten tulla persoonaksi ja mitä persoonana oleminen Buberin mielestä on?* Alustavana vastauksena on sanottava, että hän ymmärsi persoonan käsitteen perimmältään toisin kuin hänen saksalaiset oppi-isänsä. Hän painotti käsityksessään eri näkökohtia.

Buber asetti persoonan käsitteen yksilön käsitteen vastakohdaksi, ja hänelle yksilö onkin pelkkä abstraktio, ilman suhteita käsitetty ihminen, kun taas *persoona viittaa ihmiseen kaikkine suhteineen*. Itse asiassa juuri persoonan samastaminen *yksilöön* asettaisi ihmisen alttiiksi *myös yhteisöjen* yhdenmukaistaville, samankaltaistaville ja kollektivisoiville voimille. Kun yksilö pelkää yhteisöjen voimaa, hän pitää kiinni yksilöllisyydestään ja pyrkii olemaan autonominen. Tällainen asetelma on Buberin mielestä – paitsi ihmiselle huonosti sopiva – myös onneton ja kurja, koska juuri uuden ajan dualistinen ihmiskuva teki mahdolliseksi utilitarismin: hyötyopit ja omanvoitonpyynnin. Niiden mukaan yksilö on aina itselleen läheinen, ”täällä”, kun taas muut ovat vastustajaksi koettuja toisia, jotka ovat ulkopuolellani ”tuolla”, ja heidän välillään on lähinnä pelkkää kilpailua ja vallan tavoittelua. Tämän asetelman varassa on elänyt suuri osa modernin ajan naturalistisesta filosofiasta.

Buber ei siis asetu kannattamaan sen enempää kartesiolaista kuin yksilön ja yhteisönkään välistä dualismia. Persoonan käsite viittaa Buberilla enemmänkin suhteeseen kuin ihmisyksilön olemukseen. Persoona voi olla luonnollisesti vain yksilöllä, mutta persoonana oleminen on individualististen pyrkimysten ylittämistä, yksilöllisyyden ja kollektiivisuuden välisellä vedenjakajalla astelemista sekä henkilökohtaisten suhteiden aktivoimista. Persoonaksi tuleminen on dispositionomaista: se on mahdollisuuksien toteutumista, mutta ei päämäärä sinänsä. Persoonaksi tuleminen saavutetaan sivutuotteena, sillä varsinainen päämäärä on suhteeseen asettuminen Sinän kanssa.[69]

2.3. MINÄ–SINÄ JA MINÄ–SE

Todellisuus käsitetään Buberin filosofiassa monistisesti, mutta hänen mukaansa maailma on ihmiselle ”kaksitahoinen” (*zweifältig*).[70] Tämä johtuu ihmisen kaksitahoisesta asemasta. Näitä kahta olemuspuolta Buber kuvaa yhdistetyillä peruskäsitteillä ”Minä–Sinä” (*Ich–Du*) ja ”Minä–Se” (*Ich–Es*).[71] Nämä käsitteet ovat nimeäviä, mutta ne eivät viittaa olemassa oleviin olioihin vaan suhteisiin. Buberin mukaan *ihminen on erilainen* ollessaan Minä–Sinä-yhteydessä kuin ollessaan Minä–Se-suhteessa. Nämä sanat kuvaavat ihmisen olemuksen silloin kun hän on jommassa kummassa suhteessa. Ihminen on ”kaksitahoinen”, koska hänellä on kahdenlainen suhde maailmaan. Minää ei voida ajatella itsenäisenä, koska minuus maailmassa eksistoidessaan aina viittaa joko Sinään tai esineen kaltaiseen Siihen. Hän erottaa Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-suhteen toisistaan näin:

> Perussanan Minä–Sinä Minä on erilainen kuin perussanan Minä–Se Minä.
>
> Perussanan Minä–Se Minä ilmenee ihmisessä minäkeskeisyytenä ja tulee itsestään tietoiseksi (kokemisen ja käyttämisen) subjektina.
>
> Perussanan Minä–Sinä Minä ilmenee persoonana [*Person*] ja tulee itsestään tietoiseksi subjektiivisuutena (ilman riippuvaista genetiiviä).
>
> Minäkeskeinen ihminen [*Eigenwesen*] ilmentyy asettumalla erilleen muista minäkeskeisistä ihmisistä.
>
> Persoona ilmentyy asettumalla yhteyteen [*Beziehung*] muiden persoonien kanssa.[72]

Epäilyksen Buberin ajatuksessa herättää se, miten ihminen voisi välttää olemasta ”minäkeskeinen”; minuushan on väistämättä havaintojen ja tekojen subjekti. On vaikea ajatella ihmistä, jonka keskus ei olisi minässä. Tajunnan ja tietoisuuden *paikasta* ei tarkalleen ottaen olekaan kyse, vaan kohtaamisen asenteista. Ihmisen tajunta ja tietoisuus voivat aivan hyvin olla yksilössä ja yksilöllisiä, ja kysymys onkin Buberin mukaan siitä, onko ihminen sen lisäksi itsekeskeinen merkityksessä ’egoistinen’ tai ’omahyväinen’.

Sekä Minä–Sinä-yhteys että objektivoiva Minä–Se-asenne kuuluvat kumpikin ihmisen olemassaoloon, mutta vain Minä–Sinä-yhteys edustaa ihmisten välistä autenttista kohtaamista. Minä–Se-suhde puolestaan edustaa ihmisluontoon kuuluvaa esineellistävää ja kategorisoivaa taipumusta kaikkeen kohdattuun.[73]

Tämän erottelun taustalla vaikuttaa kantilainen näkemys ihmisen tajunnan kategorisoituneesta rakenteesta, joka korostaa ihmisen tajunnan aktiivista komponenttia. Olennaista on, kumpi olemuspuoli ihmi-

sestä on vallitsevana, esineellistävä vai dialogisesti kohtaava puoli. Tämän kaksinaisuuden Buber tiivistää postulaattiin: ”Maailma kokemuksena [*Die Welt als Erfahrung*] kuuluu perussanaan Minä–Se; perussana Minä–Sinä aikaansaa yhteyden maailman [*die Welt der Beziehung*].”[74] Vastaavanlaisen dualismin voi löytää myös Buberin aikalaisen, Erik Ahlmanin, nuoruudenteoksesta *Arvojen ja välineiden maailma* (1920), jossa etiikan perustana olevat arvot pidettiin tiukasti erillään käytännöllisen elämän tarpeita varten olevista välineistä. Vaikka tämä jako on Buberinkin mukaan pysyvä osa situaatiotamme, sen ei tarvitse merkitä kieltotaulua moraalin ja oikeudenmukaisuuden vaatimukselle. Dialoginen filosofia opettaa, kuinka dualismeista rakentuvan maailman keskellä tulisi asennoitua ja elää.

2.3.1. Minä–Se-suhteen esineellisyys

Minä–Se-suhteen päämäärä on yksilöllisyys. Minä–Se-suhde perustuu erillisyyteen: erotteluun subjektin ja objektin välillä. Minä–Se-suhteeseen sisältyy myös tekninen asenne, ja se vaatii havainnointia, analyysia ja reflektointia. Minä–Se-suhteessa esiintyvä maailma on ja pyrkii olemaan järjestetty ja hallittavissa, aivan kuten aukottomuuteen ja todistettavuuteen tähtäävä tieteen maailma. Tämän järjestetyn maailman haltuunottokeinoja ovat ajallisuus ja paikallisuus, siis kantilaiset kategoriat. Buberin mukaan vain Se, eli havainnon objekti, voi olla asetettu järjestykseen. Kantin ajatuksia mielessä pitäen on kuitenkin selvää, että järjestetty maailma ei ole sama kuin maailmassa itsessään vallitseva järjestys tai epäjärjestys. Järjestykseen asettaminen vaatii tietoisuuden toimintaa ja aktiivisuutta. Minä–Se-suhde suhtautuukin välinpitämättömästi transsendenttiin eli ”ei-tiedettyyn”. Se ei siis kunnioita maailmaan liittyvää arvoituksellisuutta, ja siksi Minä–Se-suhteessa tapahtuva maailman kohtaaminen pyrkii usein valloittamaan ja haltuunottamaan maailman – jopa väkivaltaisesti. Maailma voidaankin tasalaatuistaa ja yksiaineksistaa vain silloin kun olioista tehdään teknistynyt, välineellistetty ja haltuunotettu Se.

Buberin ajattelun kautta valottuu, että viime vuosisadan totalitaristiset ideologiat eivät olleet irrallisia kulttuuri-ilmiöitä, vaan ne liittyivät kiinteästi subjektin- ja tiedonmuodostuksen tapoihin. Muiden muassa Erich Fromm on perustellut taitavasti, miten vapautuminen maallisten auktoriteettien, kuten kirkon ja sääty-yhteiskunnan, kahleista tuotti länsimaisille ihmisille eksistentiaalisen vapauskriisin ja teki ainakin osan heistä alttiiksi autoritaariselle poliittiselle johtajuudelle. Tätä hän tulkitsi eurooppalaisen ihmisen persoonallisuutta koetelleeksi haasteeksi.[75]

Buberin esittämän yhteiskuntakritiikin voidaan nähdä olevan sopu-

soinnussa frommilaisen psykoanalyysin kanssa. Ulkoisten auktoriteettien romahdettua ihmisten henkiset resurssit eivät riittäneet Minä–Se-suhteen kehittämiseksi Minä–Sinä-yhteyden asteelle, vaan ihmiset pakenivat vapauttaan ja vastuutaan auktoriteettikeskeiseen johtajuuteen, johon he arvelivat voivansa siirtää omia järjestyksen, arvohierarkioiden ja itsensä toteuttamisen toiveitaan. Käytännössä tämä merkitsi ajautumista kompleksiseen kansalaisuussuhteeseen, jossa ihmisyksilöt ymmärsivät oman persoonansa Führerin persoonan jatkeeksi, ja poliittinen johtaja piti hallitsemaansa kansakuntaa oman maailmanhenkensä mielivaltaisena välineenä. Fasistinen politiikan estetisointi ja nationalismin projisoiminen teoiksi johtivat tunnetusti katastrofiin. Myös Martin Heideggerin esittämiä ”kenen kahansa” ihanteen arvosteluja voidaan pitää perimmältään fasismin*vastaisina*, aivan kuten filosofi Hannah Arendt näki.[76] Totaliteettien vastaisuutta ilmensi Heideggerin huoli siitä, että persoonaton ja yliyksilöllinen subjektiviteetti *das Man* lannistaa ihmisten moraalisen tajunnan ja kaappaa vallan heidän sieluistaan.[77] Sekä Buberin, Frommin että Heideggerin filosofiat olivat massakulttuuria hyödyntävän auktoriteettiuskoisuuden vastaisia.[78]

Entä miten Buberin oma ajattelu suhtautuu ihmisessä piileviä voimia koskevaan ihanteellisuuteen? Buberin filosofiasta saattaa välittyä vaikutelma, että hän jopa ylikorosti Minä–Sinä-yhteyttä Minä–Se-suhteen kustannuksella. Oliko hänen oma ajattelunsa idealismin vastaista idealismia? Ystävänsä Franz Rosenzweigin tätä asiaa koskevaan kriittiseen huomautukseen Buber vastasi, että jo vuosien 1914–1919 tapahtumien myötä hän saattoi kaikkien eurooppalaisten ihmisten tavoin todeta Minä–Sinä-yhteyden aseman totaalisesti syrjäytetyksi. Juuri siksi hän tahtoi korostaa sitä voimakkaasti; olihan aivan äskettäin nähty, mihin teknologian ja massakulttuurin yhdistäminen johtaa sotatoimien alueella, ja kyseinen maailmansota oli vasta ensimmäinen. *Ich und Du* -teoksensa jälkisanoissa Buber toteaa, että

> [v]aikka Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-suhteen dualiteetti oli peruskäyttäytymistä jokaisen ihmisen elämässä kaiken olevan kanssa, siihen tuskin kiinnitettiin huomiota. Siihen täytyi viitata, se täytyi tulla osoitetuksi olemassaolon perustassa. Laiminlyöty, hämärtynyt todellisuus oli tehtävä näkyväksi.[79]

Minä–Sinä-yhteyden väsymätön kiillottaminen oli siis ainakin osaksi reaktiota Buberin ympärillä riehuneeseen mielettömyyteen. Mutta eettisen näkökulman korostamisella oli sosiaalisen tilauksen ohella myös kaiken yhteiskunnallisen realismin rajoissa pysyttelevä tulkintansa. Jo tässä vaiheessa on painotettava, että Minä–Sinä-yhteys ei ollut Buberin mielestä pysyvä asiaintila, vaan se on aina vain tilapäinen osa eksistenssiämme, kun taas Minä–Se-suhde on voimassa itsestään, ilman tie-

toista ajattelua ja ponnistusta. Buberin mielestä ihminen on tuomittu Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-objektivoituman väliseen jatkuvaan vaihteluun. Runollisesti hän sanoo, että

> [p]erussana Minä–Se ei ole pahasta [*vom Übel*] – niin kuin ei materiakaan ole pahasta lähtöisin. Se on pahasta – jos se, niin kuin materia, pyrkii edustamaan sitä, mikä on [*Seiende*]. Jos ihminen antaa sen hallita, lakkaamatta kasvava Se-maailma kasvaa hänen ylleen kuin rikkaruoho, hänen oma Minänsä menettää aktuaalisuutensa, kunnes painajainen hänen yläpuolellaan ja aave hänen sisällään kuiskaavat toisilleen tunnustuksen pelastamattomuudestaan.[80]

Se, joka pitää Buberin ajatuksia selvänäköisinä aavistuksina fasistien valtaannoususta materialismin, mekanismin ja ihmistä objektivoivan teknologian tuella, ei liene kovin paljon väärässä. Buberin teksti oli kirjoitettu 1920-luvun alussa.

Toisaalta myös yksisuuntaisen persoonallisen vaikutusyhteyden korostaminen oman minuuden ja toisen ihmisen välillä voi tukea totaliteetteja. Vaikuttamisella ja toiseuden vallan tunnustamisella pitää olla rajat. Siksi ei voitane täysin torjua epäilystä, minkä verran Buberin ja Levinasinkin ajattelu saattoi edustaa omaa aikaansa, joka oli hieman kompleksista ”vaikuttamisen” ja ”itsemääräämisen” suhteen. Väittämättä Buberia tai Levinasia tietämättömäksi omista motiiveistaan voi kysyä, heijastuiko heidänkin vaatimuksissaan toisen ihmisen määräysvallan myöntämisestä myös joitakin sellaisia *subjektiviteetista luopumisen* pyyteitä, jotka olivat yleisiä 1930-luvun poliittisille ideologioille. Sitä vastaava filosofia ajautuu helposti kohtalouskoon, jos ihmiset kiistävät oman vapautensa ja itsemääräämisoikeutensa. Tästä Buberin dialogisessa filosofiassa tuskin kuitenkaan oli kyse. Ainakin hänen ääneen lausumansa perusmotiivit näyttävät päinvastaisilta.

2.3.2. Dualismeista vapautuminen ja vähemmistöjen kohtaaminen

Ihmisen kaksitahoisen rakenteen tunnustaminen on sen ylittämisen ehto. Buber myöntää Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-suhteen vaihtelun pysyväksi osaksi ihmisen persoonaa, mutta hän ei pidä sitä kovinkaan toivottavana tai onnellisena asiaintilana. Hänen ihanteenaan oli kokemus persoonan ykseydestä. Asian eettinen ja yhteiskuntafilosofinen puoli paljastuu, kun mietitään objektivoivan olemisen ja persoonana olemisen sosiaalista alkuperää. Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-suhteen vaihtelu perustuu sosiaaliseen ehdollistumiseen, valtakonflikteihin ja oppimiseen. On vaikeaa elää jatkuvassa Minä–Sinä-yhteydessä, jos ulkopuolinen yhteiskunta painostaa meitä elämään eri tavoin toiseudelle ja viranomaisille kuin haluaisimme elää itsellemme ja lähimmäisillemme. Ob-

jektivoiva oleminen toteutuu tällöin Minä–Se-suhteessa. Ihmiset eivät tule ymmärretyiksi omana itsenään vaan lähinnä sen kautta, mitä olemme vieraaksi kokemallemme toiseudelle. Seurauksena saattaa olla persoonan eriytyminen siihen, mitä olemme toisille, ja siihen, mitä olemme itsellemme. Tuloksena voi olla myös näiden olemissuhteiden etääntymistä toisistaan tai niiden keinotekoista pakottamista yhteen jomman kumman kustannuksella. Kaksoiselämä ja integraation vaikeudet ovat olleet tyypillisiä kaikille etnisille ja seksuaalivähemmistöille. Siksi Buberin luonnostelema filosofia sopii erinomaisesti vähemmistöjen identiteettirakenteiden analysoimiseen.

Vapautuminen persoonan ja elämäntavan duaalisuudesta on kaikkien vähemmistöjen, sekä etnisten vähemmistöjen että seksuaalivähemmistöjen identiteettikysymyksiin liittyvä haaste. Eläessään omista arvo- ja symbolirakenteista poikkeavassa ympäristössä saattaa etniseen tai seksuaalivähemmistöön kuuluva ihminen kokea itseään hajottavaa duaalisuutta. Olemisemme toisille on eri asia kuin olemisemme itselle. Pelkkä poliittinen valistuneisuus ja kulttuurinen moniarvoistuminen eivät välttämättä korjaa tilannetta, koska valtakulttuurin elämäntapa ja arvot määräävät vähemmistöön kuuluvan ihmisen jatkuvasti joko sopeutumaan tai puolustelemaan omaa asemaansa. Kyse on vallankäytöstä ja siihen vastaamisesta, perimmältään esineellistävästä suhteesta. Niinpä myöskään symbolisen interaktionismin identiteettiteoriat eivät tarjoa yksilöille riittävää mahdollisuutta oman persoonan luomiseen ja vakiinnuttamiseen. Symbolisen interaktionismin perustajana pidetyn pragmatistifilosofin, George H. Meadin (1863–1931), mukaan ihminen saavuttaa minuudessaan ykseyden kokemuksen silloin kun hänen olemisensa toisille on *yhtenevää* hänen itselleen olemisensa kanssa. Luennoissaan hän sanoo, että

> [...] vain, mikäli yksilö ottaa suhteessa itseensä sen jäsentyneen sosiaalisen ryhmän asenteet [*the attitudes of the organized social group*], johon hän kuuluu, hänen minänsä kehittyy täysin.[81]

Samassa yhteydessä hän lisää, että ”yksilön kyvystä ottaa muiden rooli itseään kohtaan kehittyy yleistynyt toinen [*the generalized other*].”[82] Mikään ei kuitenkaan takaa, että yksilön persoonalliset tarpeet tulisivat huomioon otetuiksi näin. Pikemminkin näyttää siltä, että symbolinen interaktionismi tukee yksiarvoistamista, samanlaistamista ja massakulttuurien ylivaltaa. Tästä kertoo jo yleistyneen toisen käsite: yksilön persoona halutaan sopeuttaa universaaliin normistoon. Johtopäätös merkitsee vastaväitettä myös sosiaaliselle konstruktionismille, joka perusti käsityksensä inhimillisestä subjektista symboliseen interaktionismiin. Rakenteiden ylivalta vie voiton yksilön ja yhteisön suhteessa. Sama koskee myös laajemmin pragmatistista ajattelua, jonka mukaan totuus

on tiedeyhteisön hyväksymistä. Se asettaa tiedon ja totuuden punnittaviksi suhteessa yhteisöjen ja enemmistöjen valtaan.

Kun 1800-luvun ranskalainen runoilija Paul Verlaine kysyi kollegaltaan Arthur Rimbaud'lta, mikä on hänen pahin pelkonsa, nuori keikari vastasi: ”Pahin pelkoni on, että toiset näkevät minut samanlaisena kuin minä näen heidät!”[83] Juuri tämän voisi esittää vastauksena esimerkiksi Meadille, jonka mukaan inhimillinen minuus on parhaimmillaan silloin kun se samastuu täysin ympäristön asenteisiin ja ihminen näkee itsensä toiseuden silmin.

Buberin filosofia ei antanut aineksia tällaiseen vaihtokauppaan. Myös Buber pyrki luomaan moraalista ja metodologista synteesiä, mutta paremman maailman avaimet liittyivät hänen ajattelussaan transsendentaaliseen ihmiskuvaan, käsitykseen, että ihminen on toiselle ihmiselle salaisuus. Hänen filosofiassaan on universaalia vain käsitys, että toinen ihminen *ei* ole yleistettävissä, määriteltävissä eikä hallittavissa tieteellisin tai poliittisin keinoin. Tämä ei ole pelkkää vähemmistöfilosofiaa vaan saattaa tarjota mahdollisuuksia omintakeisten ratkaisujen etsimiseen kaikille ihmisille.

Buberin ajatuksella ihmisen kaksitahoisesta luonteesta on myös suora menetelmäopillinen merkitys ihmis- ja yhteiskuntatieteille. Käsitys ihmisen dialogisesta luonteesta hyväksyy sekä Émile Durkheimin kirjoittaman sosiologian metodisäännön ”pitäkää sosiaalisia faktoja esineinä”[84] että Max Weberin huomautuksen, jonka mukaan ”sosiologisen ja historiallisen tiedon kohteena on aina toiminnan subjektiivinen mieli”[85]. Nämä kaksi lausumaa eivät ole ristiriidassa keskenään, vaan ne valottavat *yhteiskuntatieteellistä toimintaa* sen eri puolilta. Esineenä oleminen ja subjektiivinen persoonana oleminen ulottuvat siis myös tieteellisen toiminnan piiriin, jossa kohdataan aivan vastaavanlainen duaalisuus kuin ihmisen persoonan rakenteessa. Se esiintyy objektivismin ja subjektivismin välisenä kiistana, joka paljastuu ihmisen persoonallisuuden ja koko olemisen luonteesta johtuvaksi – sekä perimmältään pysyväksi osaksi ihmisen olemassaoloa.

Objektivismin ja subjektivismin välinen jännite on myös eräs dialogisen filosofian kiinnostuksen kohde. Siinä, missä sosiaalinen konstruktionismi keskittyi analysoimaan sitä, miten inhimilliset merkitykset muuttuvat objektiivisiksi tosiasioiksi ja miten esineistä ja asioista koostuva maailma määrittää ihmisen toimintaa yhteiskunnassa, dialoginen filosofia puolestaan keskittyy tutkimaan vastaavaa heiluriliikettä ihmisten persoonallisissa suhteissa. Dialogisen filosofian tähtäimessä on, kuinka inhimillinen todellisuus, subjektiiviset merkitykset ja persoonallinen minuus rakentuvat juuri Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-objektivoituman vuorottelulle. Tämän vaihtelun ja liikkeen ymmärtäminen on lähtökohtana dialogiselle metodille, jonka kautta tavoitellaan pääsyä ihmisen subjektiiviseen minuuteen riitauttamalla kulttuurisesti objektivoituneita

kertomuksia ihmisten oman elämäntarinan kanssa (luku 6). Keskeistä tällöin on kohdattavien konfliktien vapauttava vaikutus. Buberin mielestä on tärkeää myöntää, että ihmisen elämä koostuu sekä subjektina olemisesta (Minä–Sinä) että objektina olemisesta (Minä–Se), mutta ihanteeksi hän asettaa persoonallisen Minä–Sinä-yhteyden. Tässä näkyy myös hänen poliittinen ja toimintaan rohkaiseva visionsa, joka voi vahvistaa erilaisia vähemmistöidentiteettejä ja -elämäntapoja. Olennaista on, että myös yksilön ja yhteiskunnan välinen kahtiajako on tunnustettava inhimillisen olemisen kiistämättömäksi osaksi, ja politiikan tehtäväksi jää määrittää, missä niiden välinen raja kulkee.

2.4. MITEN TAVOITTAA KOKEMUS TIETEEN KEINOIN?

Buber arvosteli ankarasti ”kokemuksellisuutta”. Kokemus on hänen mielestään käsitetty länsimaisessa filosofiassa totalitaariseksi kokemiseksi: kaiken kokemiseksi mahdollisimman kattavasti ja perinpohjaisesti.[86] Tässä kritiikissä ei ollut kyse vain siitä, että Buber olisi vierastanut ihmisten janoa suurisuuntaisiin elämyksiin. Hänen arvioidensa kohteina olivat myös totalitaaristen ideologioiden pyrkimykset estetisoida politiikkaa, lumota massoja ja hillitä ihmisten pitkästyneisyyttä voimakkailla efekteillä. Mutta massakulttuurin kritiikin tulisi kohdistua ennen muuta ihmiskuvaan ja tiedekäsitykseen. Juuri ne vaikuttivat ja vaikuttavat edelleen kaiken sellaisen ajattelun taustalla, joka pyrkii kokonaisuuksiin, kiistattomuuteen ja ehdottomiin totuuksiin. Esimerkiksi empiirinen tutkimus ei voi koskaan saada *kokemusta ihmisestä*, hänen tietoisuudestaan ja tajunnastaan *kokonaisuutena*. Useinkaan se ei yllä näkemään niihin taustalähtökohtiin, joista ihmiset muodostavat reaktionsa tai antavat vastauksensa tieteilijöiden kysymyksiin. Ihminen on tässä mielessä tutkimukselle arvoituksellinen ja ylittämätön.[87]

Empiria ei siis sellaisenaan kelpaa kokemuksen, vaikkakin kyllä havainnoinnin, välineeksi. Kuitenkin tieteenharjoittajat puhuvat empirian yhteydessä usein ”kokemuksesta”. Buberin mielestä tällainen kokemus on maailman ryöstämistä pään sisään: se on kohteen irrottamista kontekstistaan. Kaikki kokeet ovat pohjimmiltaan ajatuskokeita, ja tässä piilee myös vaara, jos idealisoidun ja tasapäistetyn kokemuksen oletetaan olevan todellista kokemista. Tällaisen käsityksen taustalla vaikuttaa loogisen empirismin kunnianhimoinen pyrkimys tarkastella kaikkia tutkimuskohteita samoin menetelmin ja asentein. Kritiikin voi puolestaan lausua niin, että puhuttaessa kokemuksesta olisi tarkoin mietittävä, *mistä* kokemuksesta puhutaan. Metodien kautta yleistetty kokemus on eri asia kuin yksilön subjektiivinen kokemus. Ihmisen persoonalliseen kokemukseen aukeaa harvoin tie empiirisen yleistämisen keinoin. Puhuessaan kokemuksesta empiirinen tiede ei puhu ihmisen todellisesta

kokemuksesta niin kauan, kun se välttää vastaamasta siihen, *kenen yksilön* kokemuksesta on kyse. Tilastollinen tutkimus ei voi koskaan puhua ihmisen henkilökohtaisesta kokemuksesta. Tilastollista yleistämistä vastaa siten Minä–Se-suhteelle ominainen universalismi.

Ongelmana Minä–Se-suhteessa on, että maailma representoidaan, "esitetään uudestaan" eli lavastetaan koejärjestelyin tai laboratoriomenetelmin tutkimuksen kohteeksi. Kokeminen tapahtuu tällöin tutkijan ehdoilla ja on aktiivista kokemista vain "Minuun" eli tietoa tavoittelevaan tutkijaan päin – mikäli asiaa tarkastellaan tutkijan omien intressien kannalta. Minä–Se-suhteen kokemus, kuten empiirinen kokemus, tapahtuukin tosiasiassa tutkijan sisällä eikä tutkittavan sisällä, ei tutkittavan ja hänen maailmansa välissä. Buber sanoo:

> Sillä, joka kokee [*Der Erfahrende*], ei ole osuutta maailmaan. Kokemushan on "hänessä" [*"in ihm"*] eikä hänen ja maailman välillä [*zwischen*].
>
> Maailmalla ei ole osuutta kokemukseen. Se antautuu koettavaksi, mutta kokemus ei koske sitä lainkaan, sillä se ei tee mitään kokemuksen hyväksi eikä sille tapahdu mitään siinä.[88]

Näin ymmärretty kokeminen ei ole dialogista. Sen tarkoitus on maailman haltuunottaminen ja mielikuvan tai idealisaation tekeminen. Empiria onkin idealisaatiota pahimmillaan.

Buberin mukaan kokemisen ongelmallisuus on myös kokemuksesta päihtymisessä, siinä, että kokeva subjekti hamuaa jatkuvasti uutta koettavaa. Kokemisen laajentamisella ei ole rajoja. Tämä voi tulla näkyville esimerkiksi nykyisessä *extreme*-harrastuksia kohtaan tunnettavassa mielenkiinnossa. Käsitykseni mukaan ihmiset ovat tällöin niin vieraantuneita oman eksistenssinsä perustoista, että he yrittävät tuottaa itselleen yhä vahvempia kokemuselämyksiä oman olemassaolonsa takeiksi, kuten taekwondossa, kickboxingissa, benji-hypyissä tai television "Yllytyshulluissa". Rajoja etsivä kokeminen pyrkii myös levittäytymään ajallisuuden ja nykyhetken yli. Eräällä tavoin tämä voi näkyä siinä, kun tiede päättää asioista sadoiksi vuosiksi toisten ihmisten puolesta eteenpäin. Sitä taas valaisee Heideggerinkin kritisoima ydinvoimateknologia, joka sitoo tulevat sukupolvet ydinjätteisiin tuhansiksi vuosiksi ilman, että heiltä itseltään kysyttäisiin mitään.[89] Jo se, että ydinenergian käyttäminen merkitsee tulevaisuudessa elävien ihmisten pakottamista elämään saasteiden keskellä, riittäisi argumentiksi ydinvoimaa vastaan. Minä–Se-suhteelle tyypillinen tekninen elämänasenne ei kuitenkaan tunnusta toisten ihmisten itsemääräämisoikeutta. Se ei tunne rajoja.

Minä–Sinä-yhteydessä puolestaan ei ole kyse todellisuuden valloittamisesta tai omaksi tekemisestä mutta ei myöskään sen tyyppisestä suhteesta todellisuuteen, joka olisi täysin kokemuksen ulottumattomissa,

siis absoluuttisesti transsendentti. Olennaista on, että Minä–Sinä-yhteys on jo annettuna *in-der-Welt-sein*-näkökohdan puolesta, eikä siihen Buberin mielestä pitäisi mahtua mitään esiymmärrystä, empiiristä sabluunaa tai omaa mieltymystä. Mikäli Buberin ihanne toteutuisi, toteutuisi samalla myös varhaisen fenomenologian ajatus ”maailmallisten intressien sulkeistamisesta” (epookista), jota Husserl luonnosteli teoksessaan *Die Krisis der europäeischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936)[90] ja jolle hän antoi täsmällisemmän muotoilun postuumisti julkaistussa teoksessaan *Erfahrung und Urteil* (1948)[91].

Intressittömyys ei tarkoita tämän mukaan riippumattomuutta subjektiivisesta kokemuksesta, vaan se merkitsee lähinnä kääntymistä alkuperäistä kokemusta kohti ja vapautta tieteellisten piiriontologoiden ja niiden määräämien ”maailmallisten intressien” vallasta. Niinpä tällainen filosofia ei ole defensiivistä eikä suljettua. Se ei ole kokemukseen nähden kielteistä eikä torjuttua. Buber tarjoaakin idealisoidun tieteellisen kokemuksen tilalle *elämyksellisen kokemisen* käsitettä, jota vastaa verbi ”*erleben*”.[92] Käsite on yhteinen myös hermeneutikkofilosofi Hans-Georg Gadamerille,[93] ja Buber tarkoittaa sillä kokemusta, jonka vallitessa ihminen tunnustaa omat ennakkoehtonsa, kuten mieltymykset, tunteet ja tarpeet, mutta pystyy tieteellisiä tehtäviä varten kiertämään niiden ylivallan.

2.4.1. Sinän kutsuminen ja puhuttelu

Objektivoimisesta luopumisen ja elämyksellisen kokemisen lisäksi keskeisiä Buberille olivat kutsumisen ja puhuttelun käsitteet. Niillä korostetaan, että Minän ja Sinän kohtaaminen tapahtuu tasavertaiselta pohjalta. Buber katsoo, että Sinään liittyvä arvoituksellisuus johdattaa Minän lausumaan ”Sinä” ja sanoo, että Sinän kautta ”tunnemme itsemme kutsutuiksi [*angerufen*]”.[94]

Olennainen kysymys on, kumpi Minä–Sinä-yhteydessä on tärkeämpi ja perustavampi, Minä vai Sinä. Kyse on myös havaitsemisen filosofiasta. Sekä Kantin että Husserlin filosofiassa pidettiin lähtökohtana, että inhimillisen tajunnan on oltava olemassa *ennen* kuin tietoinen suhde ympäröivään maailmaan on mahdollinen.[95] Buberin kritiikki kohdistui myös kantilaiseen ja husserlilaiseen filosofiaan. Kokemusta edeltävä transsendentaalinen ego muodosti niissä ihmisen maailmasuhteen keskipisteen.

Minä–Se-suhde osuukin kuvaamaan myös sellaista tilannetta, jossa Minän ja ulkomaailman suhdetta hallitsee apriorisesti olemassa oleva subjekti, kuten Kantin ja Husserlin ajattelussa. Minä–Se-suhteelle havaitsemisen, tiedonmuodostuksen ja moraalisen harkinnan keskus on juuri Minä. Tämä ajatus toteuttaa vielä kartesiolaista tiedonihannetta ja

subjektikonstituutiota: minä on ”täällä” ja muu maailma on ”tuolla”, ja sitä katsotaan kuin avaimenreiästä kartesiolaisen perspektivismin turvin.[96] Sen mukaan on erikseen tietävä subjekti, jolla ovat ”tiedetyt asiat” (*res cogitas*), ja niistä erillään nähdään ”tiedon ulkoiset kohteet” (*res extensa*). Buberin käsitystä Minän ja Sinän asemasta voisi luonnehtia niin, että vaikka Minä onkin välttämätön tietosuhteen osapuolena, Buberin maailma avautuu laajemmaksi kuin häntä ennen tai hänen aikanaan vaikuttaneiden fenomenologien subjektikeskeinen maailma.

Buberin maailmassa elää monta Minää. Minä on kyllä edelleenkin tärkeä, koska *toisen tunnistaminen Sinäksi sisältää oivalluksen, että myös Sinä on itselleen Minä.* Sinänä kohdattavaa subjektia luonnehtii subjektin oma tietoisuus minästä. Tämä yhdistää Buberin filosofiaa symbolisen interaktionismin teorioihin.[97] Ihmisen on ymmärrettävä, että kohdatessaan Sinän hän kohtaa toisen, joka on itselleen Minä. Kohdattava Sinä on siis Minä, joka on häntä lähestyvään ihmiseen nähden aivan samanlaisessa asemassa kuin Minä aina on Sinäään.[98] Oivallus johdattaa näkemään Minä–Sinä-yhteydessä yleisinhimillisiä piirteitä ja laajentamaan Buberin filosofiaa suuntaan, jota Levinas kehitteli veljeyden ja jälkeläisyyden käsitteissään. Sinän kohtaaminen edellyttää Minältä itsetuntemusta, mutta asian voi sanoa myös niin, että sinussa on aina osa minua, aivan niin kuin minussakin on osa sinua, siis lähimmäistä, jonka kanssa olemme tekemisissä. Tunnemme itseämme, kun tunnemme toista, vaikka minuus ei koskaan *täysin* eikä edes olennaisilta osiltaan palaudukaan toiseuteen.

Toisaalta Buberin ja Levinasin ajattelu eroaa merkittävästi symbolisesta interaktionismista. Buberin ja Levinasin filosofiassa ihmisten kohtaaminen ei typisty pelkäksi vuorovaikutukseksi, jossa korostuvat reaktiot ja joka on keskeistä sosiaalibehaviorismille. Esimerkiksi Levinasin käsityksessä Toisen kasvojen kohtaamisesta ei piirry esiin ensisijaisesti eleiden ja ilmeiden vaikuttavuus tai yksimielisyyden toive, kuten George H. Meadin filosofiassa.[99] Buberin ja Levinasin ajattelussa keskeistä on, miten toisen ihmisen erilaisuus ja erillisyys näkyvät hänen kasvoistaan ja miten vierauden ja erilaisuuden tunnustaminen voi kiteytyä eettiseksi imperatiiviksi.

Vaikka Minä on Buberille keskeinen siksi, että se on havaitsemista konstituoiva, on eettisesti tärkeää, että Minä antaa Sinän *vaikuttaa* itseensä. Tämä yhdistää Buberin ajattelua symboliseen interaktionismiin, mutta hän *ei* pidä Minän ja Sinän suhdetta *reaktionomaisena samastumisen suhteena*, jonka tuloksena olisi yhteinen persoona, *the generalized other*. Sen sijaan Minän ja Sinän erottelu jää voimaan sekä käsitteellisesti että todellisuudessa.

Suhteen alkaessa Sinän merkitys voi olla jopa tärkeämpi kuin Minän, vaikka minuus onkin havaitsemisen tietoinen kivijalka. Minän pitäisi tunnustaa toinen vaikuttamaan kykeneväksi Sinäksi. Kutsumisen meta-

fora selventää samaa asiaa. ”Sinän kutsu” tarkoittaa toisen ilmenemistä Minälle Sinänä. Tämän mukaan ihminen ei ensin havainnoi toista jonakin kohteena ja sitten väitä suhtautuvansa häneen eettisesti. Sinän kutsuminen tarkoittaa, että Minä ymmärtää toisen alusta alkaen tasavertaiseksi olennoksi, joka ilmenee itselleen Minänä. Vaikuttaminen ei ole tällöin manipuloivaa yksimielisyyteen tai samanlaistamiseen tähtäämistä, kuten symbolisessa interaktionismissa, vaan nimenomaista *erojen* esiin piirtämistä.

Jos ’kutsuminen’ voidaan ymmärtää vielä immanentiksi arkipäivän käsitteeksi, puhuttelemisen käsite saattaa vaikuttaa jo transsendentaaliselta. Se näyttää kuuluvan uskonnolliseen kieleen. Tosiasiassa kyseessä on dialogisuutta käsitelleiden filosofien yleisesti käyttämä metafora. Myös kirjalliset lähteet voivat ikään kuin ”puhua” lukijoilleen: ne voivat käydä keskustelua lukijoidensa kanssa. Ajatuksella korostetaan objektivoinnista luopumista ja sen myöntämistä, että tutkittavaan ilmiöön voi sisältyä tulkitsijalle tavoittamattomia ominaisuuksia. Puhuttelemisen käsitteellä viitataan siihen, että kysymisen pitäisi alkaa kohteen itsensä ehdoilla, ikään kuin kohde itse esittäisi itselleen kysymykset. Buberin filosofiassa kutsu ja sitä seuraava puhuttu sana (*die Sprache* tai *das Wort*) ovat perustavanlaatuinen inhimillisen eksistenssin eli *Daseinin* olemisen tapa.[100]

2.4.2. Omistamisesta olemiseen

Minä–Sinä-yhteyteen ei kuulu välineenä käyttämistä minkään päämäärän saavuttamiseksi, sillä Sinän kohtaaminen on mahdollista vain silloin kun raja on jo kohdattu ja kaikki keinot on todettu loppuun käytetyiksi. Toisaalta asian voi nähdä niin, että Minä–Sinä-yhteys on alkuperäisempi kuin Minä, kun taas Minä–Se-suhde on mahdollinen ainoastaan Minän erillisyyden huomaamisen jälkeen. Totuus lienee kuitenkin se, ettei ihminen *ole* alkuperäisesti missään *suhteessa*, vaan hän kaipaa tuota suhteeseen asettumista. Buberia ja Levinasia tutkineen Robert Bernasconin mukaan juuri tätä tarkoittanee se, että ”primitiivinen Minä–Sinä-suhde on alkuperäisempi kuin Minä.”[101] Tämä ei siis merkitse, että suhteessa oleminen *edeltäisi* minuutta, mutta kylläkin sitä, että suhteessa oleminen on *perustavanlaatuisempaa* olemista, ja siksi pyrimme sitä kohti.

Buberin mukaan jokainen ihminen on suhteidensa kautta synnynnäisesti Minä–Sinä. Tämä tarkoittaa, että lapsella tai esiteoreettisella ihmisellä on voimakkaampana tarve asettua suhteeseen ympäröivän todellisuuden kanssa kuin korostaa erillisyyttään metodisen kokemisen, käyttämisen, hallinnan tai haltuunoton kautta. Tutkivan Minä–Sinän ja tutkittavan Sinän transsendenttisuus murtautuvat idealismin läpi, eikä

suhde ole sisällytettävissä empiriaan. Omistaminen on erotettava olemisesta, mitä korostaa myös Buberia lähellä oleva psykoanalyysin teoreetikko Erich Fromm.[102] Tosin Buberin sen enempää kuin Fromminkaan filosofiassa ei ole kyse mistään psykologismista, jonka mukaisesti ihmisen maailmasuhdetta lähestyttäisiin pelkäksi ”tietoisuudeksi” tai ”mielen tilaksi” tematisoituna. Buber ajattelee, että ihmisen sosiaaliset tarpeet johtuvat olemisesta itsestään, toisin sanoen siitä, että ihminen on jatkuvassa havaitsemisen ja vuorovaikutuksen suhteessa ympäristöönsä. Tähän viittaa myös Lauri Rauhala puhuessaan tajunnasta tietoisuuden sijaan. Tajunnan käsite sisältää tietoisuuden lisäksi tiedostumattomat merkitysrakenteet ja ihmisen koko intentionaalisen maailmasuhteen.[103] Niinpä Buberin, Frommin ja Rauhalankin ajattelussa korostuu enemmän ihmisen mielenkiinto toista ihmistä ja hänen ajattelunsa merkityksiä kohtaan kuin esineitä, omistamista tai tieteellistä hallintaa kohtaan. Kyse on olemisesta omistamisen sijaan.

2.5. TOISEUDEN JA ERILAISUUDEN ERO

Entä minkälainen on Buberin filosofiassa toiseuden ja erilaisuuden suhde? Buberille toiseus ei ole vain erilaisuutta, eli kyse ei ole vain attribuuteista. Meidän täytyy *ensin tunnistaa toinen ihminen toiseksi*, ennen kuin voimme tunnistaa, *millä erityisellä tavalla* hän on toinen: erilainen. Toiseus on perustavampi kategoria kuin erilaisuus. Filosofiat, jotka puhuvat toiseudesta, erilaisuudesta ja eroista samana asiana, kuten eräät feminismin muodot, tekevät virheen. Ne eivät myönnä, että toiseus on *ensisijainen* ja perustava kategoria, jonka mukaan ymmärrämme toisen *toiseksi ihmiseksi*. Vasta sen jälkeen voimme päätellä, *miten* toinen ihminen on *erilainen*, esimerkiksi sukupuolen tai ihonvärin suhteen. Partikulaarit attribuutit ovat usein näennäisiä, ja yksilöiden erot ovat lähes kaikissa yhteyksissä merkittävämpiä kuin esimerkiksi sukupuolten erot. Sen vuoksi mikään yksittäinen piirre, kuten sukupuoli tai ihonväri, ei kelpaa kriteeriksi arvioitaessa yksilöiden statusta. Olisi siis epäeettistä korostaa sellaista eroavuutta, joka on suurimmaksi osaksi näennäinen ja joka on omiaan peittämään keskeisimmän eron eli ihmisten erillisyyteen perustuvan fundamentaalieron.

Myös perustelu tähän on selvä: vasta ”oikeus antaa toisen olla toinen” pitää sisällään sen, että saamme olla myös erilaisia. Tunnistaaksemme toisen ihmisen *erilaiseksi* meidän on pitänyt tunnistaa ja myöntää hänet ensin *toiseksi*. Toiseus on ensisijaisempi kategoria kuin erilaisuus. Sen sijaan pelkkä erilaisuudesta puhuva politikointi jää aina relativismin ja tasalaatuistamisen tasolle. Se kylvää oheensa ”kenen tahansa” ideaalia, koska sen perusta on määrittelemätön, ja se riippuu vain siitä, mistä suunnasta tuuli kulloinkin puhaltaa. Siltä puuttuu filosofisesti perusteltu

ihmiskäsitys. Sen sijaan toiseuden tunnustaminen on alkuperäistä transsendentaalista etiikkaa, jolle erilaisuus on *tärkeää* mutta sinänsä toisarvoista.

2.5.1. Sukupuoliero on kaksiarvoinen tosiasia

Toiseuden käsitteen kannalta yhdentekevää on esimerkiksi se, mitä sukupuolta ihminen on: hänen muut persoonalliset ominaisuutensa ylittävät monin verroin sukupuolijaon merkityksen. Kaksiarvoinen sukupuoliero on tosin sinänsä tärkeä kategoria, sillä se on ontologinen tosiasia. Ihmiset jakautuvat kahteen sukupuoleen geenien, kromosomien ja hormonien tasolla sekä fenomenologisesti ilmenevällä kehollisella tasolla. Sukupuolten tasa-arvoon tähtäävä feministinen tiedepolitiikka ajautuukin ristiriitaan, kun se yhtäältä *vetoaa* sukupuolieroon poliittisia päämääriään tavoitellessaan ja toisaalta *kiistää* kaksiarvoisen sukupuolieron teorioissaan. Oikeuttamispolitiikka on myös taktisesti epäviisasta, koska siihen sisältyy alistuva puolustuksellisuus. Feministisen liikkeen olisikin johdonmukaisinta myöntää sukupuolieron kaksiarvoisuus (jako miehiin ja naisiin), koska se on evidenttiä myös kokemuksen kannalta.

Tieteellisten teorioiden eräs arviointikriteeri on, miten *uskottavia* ne ovat, kun taas informaatioteorioiden kannalta tutkimus on *informatiivinen*, jos sen tulos on ennalta-arvaamaton. Feministinen filosofia on vedonnut jälkimmäiseen ja käyttänyt sitä hyväkseen. Tuloksena on saatu näennäisesti informatiivisia tutkimustuloksia, jotka kiistävät sukupuolieron ja väittävät, että sukupuolia on vähintään viisi, tai jotka redusoivat sukupuolen eleisiin, vaatteisiin ja tyyleihin. Esimerkiksi suomalaiset filosofit Sara Heinämaa ja Petri Sipilä ovat voimakkaasti kyseenalaistaneet sukupuolijaon yleensä sekä erityisesti jaon biologiseen sukupuoleen (*sex*) ja sosiaaliseen sukupuoleen (*gender*).[104] Heidän tutkimuksensa ovat kehuttuja, koska ne tuottavat yllättävää tietoa, mutta niiden uskottavuus on vähäinen. Niihin uskovat lähinnä ne, jotka keskustelevat sukupuoliasioista housut jalassa, kuten on tapana tieteellisissä seminaareissa.

Syrjintää eliminoivana toimena myös feministisen tiedepolitiikan olisi viisainta erottaa sukupuoli, seksuaalinen käyttäytyminen ja sosiaaliset vaatekerrat toisistaan ja myöntää sukupuolieron kaksiarvoisuus. Vaikka sukupuolieron kiistäminen näyttää houkuttelevalta kiertotieltä seksuaaliseen tasa-arvoon, olisi myös tasa-arvon tavoittelun kannalta johdonmukaisempaa myöntää sukupuolten lihaan piirretty dualismi.

Sukupuolieron kiistäviin feministeihin on liittynyt myös osa seksuaalivähemmistötutkijoista. Niin sanottu *queer*-tutkimus on painottanut, että ”ihminen paikantuu vain hetkellisesti johonkin sukupuoleen”. Tämä on filosofiaa äidin vallan varjossa. Totuus on, että sukupuoli ei ole muuttuva

ominaisuus eikä paikka, jossa käydään vierailemassa. Myös pyrkimykset vaihtaa sukupuolta osoittavat, kuinka tärkeäksi kaksiarvoinen sukupuoliero koetaan. Tämän myöntäminen avaisi tietä tasa-arvon vaatimukselle sekä molempien sukupuolten että seksuaalivähemmistöjen omassa piirissä. Sukupuolten tasa-arvoa ei voi olla, jos ei ole sukupuoltakaan. Ilman sukupuolta ei voi olla myöskään seksiä, koska seksuaaliset intohimot ja teot edellyttävät, että intentiomme viittaavat tiettyyn sukupuoleen. Tämä koskee sekä heteroseksiä että homoseksiä. Feminismille ei ole olemassa sukupuolta.

2.5.2. Rakkaus

Toiseuden ja erilaisuuden ero piirtyi selkeästi esiin sukupuolta koskevassa filosofiassa. Toiseuden merkitys ei tyhjene sukupuolten partikulaariin erilaisuuteen. Myös dialogisuuden toteutumiselle on tärkeää, että toiseuden ja erillisyyden kategoriat dominoivat vähempiarvoista ”erilaisuutta”. Buberin mukaan dialogin *muodostaa* ihmisten toiseus eli erillisyys sekä heidän orientaationsa toisiaan kohti. Dialoginen *oleminen* edellyttää lopulta myös sen, että niin ihmisten toiseus kuin erilaisuuskin hyväksytään tosiasioiksi. Dialogin tarkoitus ei ole toisaalta sovittaa, ylittää tai eliminoida erilaisuutta, vaan tarkoitus on inhimillistää se.

Erityisesti tämä tulee näkyviin Buberin ajatuksissa rakkaudesta. Rakkaus ei perustu osapuolten erilaisuuteen vaan heidän erillisyyteensä. Rakkauden voima ei ole erilaisuudessa vaan toisen ihmisen toiseudessa. Me emme rakasta toista ihmistä yleensä siksi, että hän on ainoastaan erilainen, vaan suhteen ylipäänsä tekee mahdolliseksi ja kiintoisaksi se, että hän on kokonaan toinen ihminen. Niinpä rakkaus on rakkautta Sinään koko hänen toiseudessaan. Koska toiseuden tunnistaminen perustuu erillisyyteen, keskeistä on, mitä tapahtuu ihmisten välillä. Rakkaus ei määrity rakkaudeksi objektiensa kautta vaan sen kautta, miten Minä ja Sinä puhuttelevat toisiaan Minä–Sinä-yhteydessä.

Buber sanoo, että ”[r]akkaus on Minän vastuuntunnetta Sinästä [*Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du*]”, mutta hän lisää myös: ”Niin kauan kuin rakkaus on ’sokea’ – se merkitsee – niin kauan kuin se ei näe *koko* olemusta, ei se todella ole vielä yhteyden perusta [*Grundwort der Beziehung*].”[105] Mieluummin kuin rakkaudesta Buber puhuukin ihmisten yhdessäolosta ja kohtaamisista. Rakkaus ilmaisee vain sen, kenen kanssa kukin haluaa hengata. ”Välitila” on se subjektiivisen ja objektiivisen tuolla puolen oleva määrittelemätön maasto, jossa Minä ja Sinä kohtaavat: sosiaalisuus. Tämä merkitsee, että rakkaudessa tärkeää eivät ole ihmissuhteiden osapuolet eivätkä muodolliset instituutiot vaan osapuolten välille viriävä jännite. Se sisältää sekä erottavia aineksia, jotka perustuvat persoonien erilaisuuteen, että pyrkimystä ykseyteen ja har-

moniaan. Myös rakkaudessa toistuu Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-objektivoituman vaihtelu. Joskus olemme toisillemme läheisiä ja persoonallisia ja joskus taas etäisiä epäluulojen kohteita. Lähelle voi siis olla myös pitkä matka.

Buber sanoo, että Minä–Sinä-yhteyteen asettuminen on asettumista ”välitilaan” (*das Zwischen*) maailman ja minän välille.[106] Tämä suhde merkitsee aktiivista osallistumista todellisuuteen. Rakkaudelle ominaisesti se merkitsee todellisuuden yhteistä jakamista. Usein sanotaan, että todellisuus, joka ei ole yhteinen, menettää todellisuusluonteensa. Todellisuus palautetaan tällöin egoon, ja ihmiset toimivat ”fiktion vallassa”.[107] Kuitenkin on tarpeen muistaa, että dialogille on ominaista myös riitaisuus. Rakkaus ei ole haasteista eikä myrskyistä vapaata, ja juuri siksi se sopii kuvaamaan Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-suhteen dynaamisuutta paremmin kuin mikään muu. Viisauden rakastaminenkaan ei ole rauhantila, eikä filosofien pitäisi heittää kaikkia aseita käsistään, sillä myös Minä–Se-suhteessa tai ”fiktion vallassa” toimiva Minä voi olla todellisuudentajuisempi kuin toinen ihminen itse. Buber lieneekin rakkauskäsityksissään hyvin realistinen, sillä hän tulkitsee tunne-elämän karikoita niin, että se ”[...] joka vihaa välittömästi, on lähempänä yhteyttä, kuin se joka ei rakasta eikä vihaa.”[108] Avoin tunteiden julistaminen on luottamuksen osoitus.

Entä onko syvällisin rakkaus vain sitä, että vihaa yhdessä toisen ihmisen kanssa samoja asioita? – Ei varmasti. Rakkaus voidaan nähdä epäilemättä myös joukkoliikkeenä, jossa ihmiset yhdistävät voimansa pahaa maailmaa vastaan, kuten italialainen sosiologian professori Francesco Alberoni näkee suositussa kirjassaan *Rakastuminen*.[109] Tuo vaihe koskee kuitenkin lähinnä rakastumista. Varsinainen rakkaus ja rakastaminen ovat yleensä tasapainoista kohtaamista muun maailman kanssa. Tällöin kahden ihmisen välinen suhde laajenee kolmanniuden piiriin. Maailmaa ei kohdata enää vihollisena vaan eräänlaisena kumppanina, jota voidaan myös rakentaa merkkinä itsen ja toisen välisestä rakkaudesta.

Olennaista on, ettei rakastumista sen enempää kuin rakkauttakaan pidä nähdä pelkäksi ”tunteeksi” nykyisen tunneteorian, kognitiotieteen tai aivotutkimuksen tapaan. Ne rajaavat rakkauden ilmiöt ihmisten sisäisiksi biokemiallisiksi ilmiöiksi ja objektivoivat toista ihmistä ja maailmaa.[110] Ne siis sulkevat tarkastelujensa ulkopuolelle sen, että rakkaus on väistämättä *merkityssuhde*, jossa esiintyy tajunnallisia ja fysiologiselle tapahtumatasolle palautumattomia arvoja ja merkityksiä. Kyseiset tieteellisluonteiset ajattelutavat toistavat empirismin ja positivismin haamuja meidän aikakaudellamme, eikä olekaan sattumaa, että näiden ajattelutapojen ongelmat tulevat pintaan juuri puhuttaessa rakkaudesta. Rakkaus muodostaa ilmiön, joka on huonosti selitettävissä tieteen keinoin. Sen ominaispiirteenä näyttää olevan halu murtautua

ulos erilaisista vankiloista ja ylittää sovinnaisena pidetyn rajat. Rakkaus ei siis viihdy kellariloukoissa, ei kehyksissä eikä systeemeissä, ja se muodostaa pysyvän haasteen tieteelliselle selittämiselle ja ymmärtämiselle. Tätä kuvannee parhaiten rationalismin ajan matemaatikon, Blaise Pascalin, lause: ”Sydämellä on syynsä, joita järki ei tunne [*Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point*.]”[111] Rakkaudessa ei ole kyse tunteellisemmasta tai ”kauniimmasta” vaan alkuperäisemmästä tavasta kokea maailma.

2.5.3. Toiseus ja ulkopuolisuus

Sanaa ”toiseus” käytetään sanojen ”erilaisuus” ja ”erillisyys” lisäksi usein myös sanan ”ulkopuolisuus” synonyyminä. Tällöin kuitenkin syyllistytään virheeseen, joka muuttuu kohtalokkaaksi, jos näin määritelty toiseus leimataan vielä eriarvoisuudeksi ja varustetaan kielteisellä arvovarauksella. Buberin filosofiassa, kuten missään muussakaan järkevässä ajattelussa, toiseuden käsitteen kautta *ei* pyritä esittämään tai korostamaan ulkopuolisuuden ajatusta. Toinen ihminen voi olla toinen ihminen olematta ulkopuolinen, ja hänet voidaan hyvin ymmärtää toiseksi pitämättä häntä ulkopuolisena. Toisaalta ulkopuolisuus sinänsä näyttäytyy Buberin ajattelussa jopa myönteisenä ilmiönä. Buberin näkökulmasta ulkopuolisuus, eksentrisyys ja erilaisuus on asetettu suorastaan ihanteeksi, eikä niihin liity sellaista kielteisyyden leimaa, joka ulkopuolisuudella on silloin kun ulkopuolisuutta tarkastellaan esimerkiksi sosiaalipoliittisena syrjäytymisilmiönä. Ulkopuolisuuden kokemukset kuuluvat ihmisenä olemisen kokemiskenttään; ulkopuolisuus on ihmisenä olemisen peruseksistentiaali. Meidän pitäisikin hyväksyä oman kulttuurimme piirissä enemmän myös asenteellista ulkopuolelle asettumista ja syrjässä elämistä sekä tukea niitä itseään pyrkien muuttamaan vain *oloja*, jotka aiheuttavat ulkopuolella olemisen kääntymistä kurjuudeksi.

Ulkopuolisuus ja syrjässä eläminen eivät välttämättä ole kielteisiä ilmiöitä. Ne johtuvat useasti siitä, että erilaisuus saa valtakulttuureissa kieroutuneen merkityksen. Mutta olemassa on myös tietoisesti valittua ja tavoiteltua ulkopuolisuutta, esimerkiksi kirjailijan tai luovan taiteilijan hakeutumista rauhaan. Siksi tähtäimessä pitäisikin olla *kukoistus* ulkopuolisuudessa, kukoistus vieraan, toiseuden ja erilaisuuden marginaalissa. Tämä ei tarkoita, että ryhtyisimme kiinnostumaan siitä, millä tavoin Westendin kotirouvat ovat syrjäytyneitä, vaikka vierailu luksuslähiöiden pihapiireissä avartaisi epäilemättä tietämystämme siitäkin, minkälaista on niin sanottu todellinen elämä. Valtakulttuurien ja erityiskulttuurien näyteikkuna avautuu kahteen suuntaan. Myös valtakulttuurien piirissä esiintyy syrjäytymistä, joka tosin on enemmänkin linnoittautumista ja eristäytymistä kuin tahatonta ulkopuolisuutta. Olisikin

tärkeää erottaa toisistaan se, milloin on kyse tarkoituksellisesta syrjään vetäytymisestä ja milloin syrjinnän kautta tuotetusta ulkopuolisuudesta. Erakoituminen ja vuorille vetäytyminen voivat olla myös hyväksi, minkä huomaamisesta kertoo se, että kaupunkien ulkopuoliset erämaat ovat nekin jo hinnoissaan.

Ulkopuolisuuteen hakeutumisen ja itse valitun ulkopuolisuuden lisäksi esiintyy myös ulkopuolelle sulkemista, mikä ei sekään ole välttämättä kielteinen tai edes kyseenalainen asia. Ulkopuolelle sulkeminen ei ole poikkeustila, vaan se on osa ihmisen situaatiota pysyvästi. Esimerkiksi kun minä tulen kotiini, laitan luonnollisesti oven perässäni lukkoon ja suljen siten toiset ihmiset ulkopuolelleni, jotta he eivät tule asuntooni ja varasta, riko tai töhri kaikkea. Mutta jos ulkopuolelle sulkeminen aiheuttaa toisille ihmisille täydellistä kodittomuutta, voi siitäkin kääntyä kielteinen asia. Silti ihmisten oikeus yksilöllisyyteen, yksityisyyteen ja yksinäisyyteen on hyvin tärkeää, mistä kertoo myös individualismin arvostus menneiden vuosien sosiaalisuusaallon jälkeen. Yksityisomaisuus ja yksilöllisyyden kenttä koetaan juuri sellaiseksi kovaksi maaperäksi, joka motivoi ihmisiä sosiaalisiin suorituksiin ja joka on välttämättön julkisessa ja yhteisöllisessä elämässä onnistumiselle. Juuri tässä näkyy elävällä tavalla Buberin kuvailema ihmisen kaksitahoisuus, aivan niin kuin se näkyy myös kansainvälisissä itsenäisyyden ja toisista riippuvaisuuden suhteissa.

Sisilialainen filosofi Pythagoras (n. 570–500 eaa.) piti syrjässä elämistä välttämättömänä filosofialle, koska vain ulkopuolelle asettumalla saattoi säilyttää kriittisen ja puolueettoman aseman. Häntä pidettiin viisaana miehenä. Monet ulkopuolella elävät tai aidosti syrjityt ihmiset näkevät kaikkein selvimmin sen, minkälaisia valtakulttuurit ovat omassa piirissään. Lisäksi he pääsevät lähimmäksi omaa itseään, jolloin muusta maailmasta vetäytyminen merkitsee myös matkaa kohti omaa itseä. Esimerkiksi monet homot ja lesbot näkevät seksuaalirakenteen ja perhepolitiikan ongelmat usein terävämmin kuin heterofeministit. Samalla julkinen valta tunnustaa aina tasa-arvolaista alkaen ihmisten tasa-arvoisuudeksi vain sukupuolten välisen tasa-arvon. Muita vähemmistöjä koskee ainoastaan ”syrjimisen estäminen”. Syrjässä elämisen valoisa puoli on se, että monet ihmiset myöntävät kaiken merkityksellisen tapahtuvan periferiassa. Periferia ei ole tällöin pelkästään fyysinen paikka, vaan sanan alkuperäisen merkityksen mukaisesti se on sieluntila.

2.6. DIALOGIN EHDOT

Buber ei pitänyt dialogin toteutumistapana pelkkää puhumista. Puhe on kyllä välttämätöntä Minä–Sinä-yhteydelle, mutta puheella sinänsä on Buberin filosofiassa melko vähäarvoinen asema. Ensisijaista Minä–Sinä-

yhteydessä on kohtaamisen järkyttävyys, hätkähdyttäminen ja sijoiltaan suistuminen, joka murskaa kategorisointi- ja haltuunottoyrityksemme. Minä–Sinä-yhteyden hallitsemattomuus puolestaan arveluttaa monia tieteenharjoittajia ja antaa aihetta syyttää Buberia mystisismistä.[112] Buberin mielestä kyse on kuitenkin havahtumisesta todellisuuteen. Tunne vaikeudesta hallita todellisuutta kuuluu olennaisesti Minä–Sinä-yhteyteen. Siellä, mistä Minä–Sinä-yhteys puuttuu, vaikuttaa Minä–Se-suhde, jossa objektivointi ja kalkylointi vallitsevat. Kuitenkaan Minä–Se ei ole pahasta, kuten ei esimerkiksi materialismikaan ole. Buber myöntääkin alusta asti, että ihmisen olemiseen kuuluu tämä ”kaksitahoisuus”, yksilön ja persoonan välinen vuorottelu ja päällekkäisyys. Se johtuu jo tosiasiasta, ettei kukaan ihminen voi elää jatkuvasti ainoastaan nykyhetken tarjoaman välittömyyden varassa. Buber sanoo, että ”[y]ksittäisestä Sinästä *täytyy* yhteystapahtumien [*Beziehungsvorgangs*] ohimentyä tulla Se”,[113] mutta ”[y]ksittäinen Se *voi*, astumalla yhteystapahtumaan, tulla Sinäksi.”[114]

Läsnäolon muuttuessa menneisyydeksi Minä–Sinä-yhteys objektivoituu. Sen vuoksi ihmisenä oleminen on jatkuvaa kamppailua esineellistymistä ja Minä–Se-yhteyden voitolle pääsyä vastaan. Monet tutkijat myöntävätkin, että ihmiset ovat tässä suhteessa kovin erilaisia. Esimerkiksi Andrew Tallon toteaa, että ”on ihmisiä, jotka ovat niin näkyvästi persoonia, että heitä voi kutsua persooniksi, ja on ihmisiä, jotka ovat niin määrittyneitä yksilöllisyyden kautta, että heitä on parempi kutsua vain yksilöiksi.”[115] Hän ei tosin täsmennä, keitä henkilöitä hän tarkoittaa, mutta jokainen voi varmasti kuvitella muutamia.

Buber ei torju tieteellistäkään asennetta, mutta hän katsoo, ettei suhdetta Sinään voi ymmärtää pelkästään psykologisesti jonain, mikä tapahtuu esimerkiksi tunteena tai aivokemiana. Ihmisten kohtaamista ei pitäisi aivofysiologisoida. Olennaista on, mitä tapahtuu ihmisten välissä. Koska kyse on alkuperäisesti eri asiasta, vertailut yksilöpsykologiaan vain hämärtävät sosiaalisen kanssakäymisen olemusta. Ongelmaksi Buberin ymmärtämisessä koetaankin usein se, ettei Buberin filosofiaa varten ole eikä voi olla tieteellistä disipliiniä, jolla se voitaisiin järjestellä täsmälliseksi metodologiaksi tai tutkimukseksi.

2.6.1. Tieteellinen esiymmärrys ja interaktionismi

Buberin filosofiassa ei ole kyse ärsykkeeksi ja reaktioksi typistettävästä *vuorovaikutuksesta* eli interaktiosta, vaan kyse on *interpersoonallisesta* eli *persoonien välisestä* tapahtumisesta. Tätä kohtaamista ei voida selittää kokonaisuudessaan psykologisesti tai sosiologisesti, vaikka kyse on epäilemättä myös psykologisista ja sosiologisista prosesseista. Buberin mielestä tieteellisen filosofian ja psykologian ongelma onkin siinä, että

sen täytyy valita individualismin ja kollektivismin välillä. Kuten olen itsekin todistellut, niiden heikkous on tieteellisessä esiymmärryksessä, toisin sanoen siinä, että ne jo ennalta olettavat (lausuttuna tai lausumattomana) sen, minkä ne haluavat todistaa. Esimerkiksi George H. Meadin symbolisesta interaktionismista voidaan löytää viittauksia yksilön ja yhteisöjen välisen kuilun ylittävään persoonafilosofiaan. Sitä edustaa apriorisen subjektiivisen minän (*I*) ja roolinoton tai oppimisen kautta konstruoituvan sosiaalisen minän (*me*) yhteensulautuma ”yleistetty toinen” (*the generalized other*).[116] Kokonaisuutena tämä sosiaalipsykologinen ote asettaa kuitenkin ihmisen osaksi joukkoja, massoja ja kollektiiveja, jotka määrittävät vuorovaikutuksen lisäksi myös kohtaamisten ja keskustelujen ehdot. ”Sosiaalisen minän” postulaatti seurasi siitä, että ihmistä ensin havainnoitiin behavioristisesti ”yksilönä”, jolloin esioletus tuotti myös vastakohtansa, sosiaalisen minuuden.[117]

Interpersoonallinen kohtaaminen ei ole tällaista. Buber tarjoaa tilalle dialogista antropologiaa. Hän katsoo, että ihmistieteissä mikään tai kukaan ei näytä suostuvan kysymään ihmisen olemusta. Silloin kun tämä kantilainen *”Was ist der Mensch?”* -kysymys lausutaan, sorrutaan joko essentialismiin eli olemusajatteluun tai eksistentialismiin, jolle mitään olemuksia ei ole olemassa. Buberille ihmisen olemus tarkoittaa vain ihmisen ainutlaatuisuutta, joka on moninainen ja muuttuva. Ihmisellä myönnetään olevan tietty olemus, mutta tuo olemus käsitetään vaikeasti määriteltäväksi ja epäsäännölliseksi. Tämä moninaisuus olisi kohdattava dialogissa Sinän kanssa, eikä sitä voida ottaa haltuun systemaattisten tiedon rakenteiden avulla. Kuten jo totesin, subjekti–objekti-erottelu realisoituu nimenomaan tietämisessä, tieteissä ja hyötyajattelussa. Tietämisessä ihminen katselee sitä, mikä on asetettu häntä vastaan, käsittelee sitä objektina, vertailee muiden objektien välillä, luokittelee, kuvailee ja pyrkii analysoimaan aihettaan objektiivisesti. Vain ”Se” voi asettua ja kelvata tiedon rakenteiden välikappaleeksi. Tässä mielessä perinteinen tiede toistaa Minä–Se-objektivoitumaa.

2.6.2. Ihminen on transsendentalia: tieto raja-arvona

Puhuessaan olemusajattelun vaikeuksista ja ”kokemukseen” perustuvan tieteen pyrkimyksestä kaikenkattavuuteen Buber on ilmeisesti oikeassa. Ihmisestä sinänsä ei voi olla kokemusta, koska ihminen on sekä yksilöksi että yleiskäsitteeksi (tai lajiksi) ymmärrettynä *transsendentalia* eli olento, josta ei voi olla kokemusta sinänsä (*an sich*). Buberin ajattelun eettinen ydin on, että ihminen jää aina tietokykymme tavoittamattomiin. Otaksumat ihmisestä sekä yksilönä että lajina ovat arvauksia.[118] Tiedolla on tällöin raja-arvomainen luonne. Ymmärtämistä voidaan lähestyä, mutta samalla ihmisen perimmäinen altistumattomuus määrittelyille

tulisi pitää tutkimusten lähtökohtana. Vaikka Buber viittaakin usein transsendenssiin, ihmisyys ei hänen mielestään ole jumaluutta. Tärkeää on muistaa transsendenssin ja transsendentin ero. Transsendenssi tarkoittaa jumaluutta, kun taas Buber katsoo, että ihmiselle ominaista on vain ajatustemme ja intentioidemme transsendenttius, esimerkiksi se, että emme tunne toistemme lähtökohtia, menneisyyttä emmekä tulevaisuutta. Kuten psykoanalyyttinen viisaus monipuolisesti vahvistaa, emme tunne niitä useinkaan riittävästi ymmärtääksemme edes oman toimintamme kaikkia motiiveja. Transsendenssi puolestaan on ihmisestä puhuttaessa salaisuuden ja arvoituksellisuuden metaforaa.

Ajatus varman tiedon saavuttamattomuudesta on yleistettävissä luonnon ja koko universumin tutkimiseen, kuten jo modernin historiatieteen perustajana pidetty italialainen filosofi Giovanni Battista Vico (1668–1744) muistutti: ihmisestä voimme tietää sentään jotain, koska ihminen on käsitteenä ja kulttuuriobjektina ihmisen oma tuote, kun taas se, mikä meissä ja ulkopuolellamme on luontoa, on olemassa itsestään.[119] Myös Luonto (olevaisen alkuperänä) oli Buberille arvoitus. Siitä ei voi olla Vicon tarkoittamaa ”tekijän tietoa” vaan enintään hyviä arvauksia, jolloin keskeiseksi tiedon tavoittelun kannalta muodostuu se, osaammeko esittää luonnolle oikeat kysymykset. Jos kysyminen sisältää välineellisiä pyrkimyksiä, luonto saattaa osoittautua epäeettisen kysymisen edessä vielä avuttomammaksi kuin toinen ihminen, sillä luonnolla ei ole aktiivisen vastaamisen mahdollisuutta. Kun ihminen puolestaan on riippuvainen luonnosta ja luonto on lisäksi sisään rakennettuna ihmisruumiiseemme, olisi tärkeää, että tiede asennoituisi luontoon – paitsi tiedonhaluisesti – myös sen arvoituksellisuutta kunnioittaen.

2.6.3. Politiikasta, vallasta ja vastuusta

Dialogisen ajattelun metodisessa esityksessään *Das dialogische Prinzip* Buber pohti dialogisen ihmiskuvan merkitystä politiikalle ja etiikalle. Dialogisuudessa vastuu on kykyä vastata toisen kutsuun tai puhutteluun. Vastuu voidaan käsittää myös tarpeeksi, mutta vastaamisen kykyä ei pitäisi käsittää hyveeksi. Hyveet ovat itse asiassa autoritaarisia vaatimuksia, joiden luonne on määräävä. Niinpä dialogiseen filosofiaan perustuvaa etiikkaa ei ole syytä nähdä hyve-etiikkana, sillä dialogisessa filosofiassa määräykset ja määritelmät ovat mahdottomia. Dialoginen kieli ei käske vaan kysyy, aivan kuten Sokrates omana aikanaan. Vastaamiskyky on puolestaan ihmisen olemistapaan liittyvä mahdollisuus, joka voi aktualisoitua keskusteluissa.

Buberille vastuu on laumasieluisuuden ja politiikan vastakohta. Hänen mielestään modernissa yhteiskunnallisuuden käsittämistavassa ei näy jälkeäkään dialogisuudesta tai etiikasta. Buberin mielestä nykyinen

sosiaalisuuskäsitys on nimenomaan laumasieluisuutta ja politikointia, jossa joukko on subjekti ja poliittisuus sen muodostumistapa tai peruste. Vastuu ja oikeudenmukaisuus voivat ryhmissäkin toteutua vain yksilöiden välillä, eivät kollektiivisesti. Buber sanoo, että "[y]ksilö on yhteisössä vastuun rintama [*die Front der Verantwortung*]."[120] Vastaamiskyky liittyy aina yksilöön, eikä kollektiivinen vastaaminen ole mahdollista. Tämä liittyy siihen tosiasiaan, että ollakseen vaikuttavaa politiikankin on personifioiduttava: sen on kytkeydyttävä tiettyihin yksilöihin, ihmisiin, jotka antavat politiikalle kasvot. Vaikka joukoissa ja massoissa on kieltämättä voimaa, poliittiset mielipiteet, asenteet ja arvot luodaan yksilösuoritusten kautta, ja niistä ovat vastuussa ennen muuta yksilöt. Yksilö on poliittisen tahdonmuodostuksen paikka sekä hyvässä että pahassa: politiikka vaatii yksilönvastuuta, mutta juuri yksilökeskeisyys tekee politiikasta helposti pelkkää Minä–Se-suhteen kenttää.

Poliittisen vallan mukana seuraa vastuu, ja vain sulautumalla massaan vastuu voidaan kiertää. Käänteisesti lausuttuna tämä merkitsee, että vaikutusvaltaisessa asemassa olevat poliitikot joutuvat ja pyrkivät kantamaan enemmän vastuuta kuin mihin heidän edellytyksensä riittäisivät. Tuloksena on, että politiikan sfääreissä todellinen vastuu joko katoaa vallan kulisseihin ja viidakoihin tai kasautuu harvoihin käsiin tavalla, joka merkitsee vastuun tosiasiallista pakenemista.[121] Buber nimittää sosiaalisia yksilöitä käsitteellä *soziales Sosein* ja vastaamiskykyisiä yksilöjä käsitteellä *verantwortendes Dasein*. Näistä ensin mainittu on illuusio (*der Schein*). Se edustaa Buberin mukaan ihmiskäsitystä, joka syntyy objektivoimisen ja toisen ihmisen "kolmantena persoonana" (Se) kohtaamisen kautta.[122]

Buberin politiikanvastaisuus saattaa vaikuttaa epärealistiselta; jotenkinhan asioita on hoidettava, jos ei edustuksellisen demokratian kautta, niin jonkin muun harvainvallan kautta kuitenkin (ellei suora demokratia ole kreikkalaisen kaupunkivaltion tapaan mahdollista). Hänen ajatuksensa ydin lieneekin vaatimuksessa, että dialogisuuden toteutumiseksi tarvitaan yksilöitä, jotka eivät ole sidoksissa kollektiiveihin, ja totuutta, jota ei ole politisoitu. Tämä tekee filosofiasta kullan kallista: tarvitaan ihmisiä, jotka ovat politiikan ulkopuolella.

Buberin ajatuksia mukaillen on korostettava, että tieteen ei pidä politisoitua. Filosofien ei pitäisi kytkeytyä politiikkaan. Sen sijaan politiikan aseman tunnustaminen tarkoittaa, että tarvitaan filosofiaa, joka puhuu poliittisista asioista mutta joka pysyy itse puolueettomana eikä ole minkään poliittisen ideologian mukaista. Vain harvat filosofit ovat edenneet poliittisia asioita koskeviin johtopäätöksiin omassa ajattelussaan. Kuitenkin on tärkeää, että on olemassa filosofeja, jotka sanovat, mitä mistäkin poliittisesta päätöksestä tai asiasta *seuraa*, jos se viedään johdonmukaiseen lopputulokseensa. Tässä tutkimuksessa painotetaan jatkossakin sitä, että filosofien ja tieteenharjoittajien olisi kerrottava

ihmisille myös se, milloin poliittiset päätöksentekijät liikkuvat heikoilla jäillä, mitä kaikkea ei voida tietää ja mikä ei ole edes tietokyvyn tai vaikutusvallan rajoissa. Tämä olisi transsendentaalifilosofisen ihmiskäsityksen mukaista. Tiettyjen ihmisten ja kansalaisryhmien, kuten filosofien, ulkopuolisuus voi siis olla myös myönteinen ja yhteiskunnan kannalta jopa välttämätön asia.

Buber uhraa voimia ja sivutilaa myös poliittisten voimien kuvailulle. Vallankäytön mekanistisuutta ja materialistisuutta arvostellen hän kirjoittaa, että

> [...] talouselämän koneisto alkaa surista oudolla tavalla; sen valvojat hymyilevät sinulle ylimielisesti, mutta kuolema on heidän sydämissään. He sanovat sinulle, että he ovat sovittaneet koneiston olosuhteisiin; mutta sinä huomaat, että he tästä eteenpäin voivat vain itse sopeutua koneistoon niin kauan kuin se sallii sen. Heidän puhemiehensä opettavat sinulle, että talouselämä ottaa haltuunsa valtion perinnön; sinä tiedät, ettei perittävänä ole muuta kuin nopeasti laajenevan Se-maailman pakkovalta, jonka alaisena Minä uneksii vieläkin, yhä kykenemättömämpänä hallitsemiseen, olevansa se, joka käskee.[123]

Tuskin on olemassa kristallisoituneempaa ilmaisua kapitalismin tai kommunismin kauhujen ilmaisemiseen. Tuskin on nähtävissä kirkkaammin kiteytettyä tiivistystä siitä, miten talouden ja teknologian mekanismit valloittavat politiikanteon paikan. Lauselmassa heijastuu huoli yksilön arvon inflaatiosta, mikä voisi sopia kritiikiksi myös nykyajan ekspansiivisia talousjärjestelmiä, globalisoitumista, työvoiman pakkosiirtoja ja demokraattisesta päätöksenteosta vieraannuttavaa Euroopan liittovaltiollistamista kohtaan. Ennen muuta sitaatti osoittaa sen, että taloudelliset ja poliittiset tapahtumat eivät elä omaa suljettua ja ihmiselämään vaikuttamatonta elämäänsä, vaan niillä on syvällisiä ihmisen persoonanmuodostuksesta johtuvia ja persoonakokemukseen ulottuvia seurauksia. Näimme tämän myös kritiikissä, jota Buber kohdisti oman aikansa militaristisia ja totalitaristisia ajatussuuntia vastaan. Niissä kyse oli kasvottoman *das Man* -ihanteen taakse vastuutaan pakenevan Se-maailman (*Eswelt*) pakkovallasta.[124]

Hämmennystä Buberin teksteissä aiheuttaa, että Buber käytti myöhäisempää alkuperää olevien 'Minä–Se' ja 'Minä–Sinä'-käsiteapariensa sijasta myös omatekoisia käsitteitä 'Se–maailma' (*Eswelt*) ja 'Sinä–maailma' (*Duwelt*). Maurice Friedmanin mukaan nämä käsitteet viittaavat Minä–Se-suhteen ja Minä–Sinä-yhteyden kautta esittäytyviin maailmoihin. "Maailmalla" ei viitata tällöin vain sen asukkaiden ominaisuuksiin vaan niihin arvo- ja merkitysuniversumeihin sekä tunneilmastoihin, joiden keskellä me elämme. "Se–maailma" on havaintojen, kokemusten ja objektien maailma, kun taas "Sinä–maailma" on seuraus Minä–Sinä-suhteesta ja tekee meistä todella läsnä olevia (*das Präsent*).[125] Läsnäoloa,

johon liittyy olennaisesti nykyhetki, on olemassa vain siellä, missä on suhde Sinään. Kun läsnäolo objektivoituu, nykyisyydestä tulee menneisyyttä, kuten pyramidien tyhjistä sarkofageista tai kotilosta, josta perhonen on lentänyt pois.

Buber halusi, että hänen ajatuksillaan olisi myös tiedepoliittista kantavuutta. Myös tiede kaipaisi jatkuvaa metamorfoosia, mutta tieteen olemus on säilyttävä ja hierarkkinen. Kun jokin on havaittu hyväksi, ihminen pyrkii lähinnä löytämään tukea alkuperäisille uskomuksilleen kyseenalaistamisen ja korjaamisen sijasta. Vasta äärimmäisten ponnistusten jälkeen, kun mikään ei enää toimi, antaa ihmisluonne periksi. Näin selittynee myös se, miksi sekä tiede että yhteiskunta muuttuvat vasta romahdusten ja kumousten kautta. Etenkin talouspolitiikassa näyttää olevan tarpeen lentää ensin muutamia vuosia tyhjän päällä, vaikka maa onkin jo kadonnut jalkojen alta. Vasta sitten kun valheellisuus ei enää kestä, annetaan talouden syöksyä lamaan. Vastaava tapa kasata kumouksia tulevaisuuteen käy ilmi myös Thomas Kuhnin käsityksestä siitä, millaisia tieteelliset vallankumoukset ovat. Kumousta rakennetaan juuri sen kautta, että valtaa pitävät eivät luovu pakkomielteistään ennen kuin on liian myöhäistä, ja paradigman edustajat kaatuvat *rigor mortis* -tilassa itse kaivamaansa hautaan.[126] Siksi tämäkin tutkimus vastustaa tiedeyhteisön määräystä *extra ecclesiam nulla salus* (kirkon ulkopuolella ei ole pelastusta) ja pyrkii sekä kiittämään että oppimaan siitä avoimen kriittisesti.

2.7. TOTUUDEN OBJEKTIIVISUUS

Filosofit, jotka tarkastelevat tiedon ja totuuden kysymyksiä työkseen, ovat tieteen arvosidonnaisuuden ja -vapauden ohella kiinnostuneita siitä, mikä asema dialogiselle ajattelulle olisi annettava subjektivismin ja objektivismin sekä relativismin ja absolutismin risteävillä akseleilla. Itse sanoisin, että Buber pyrki kiistämään nämä vastakohdat yliviivaamalla kummastakin käsiteparista toisen osapuolen. Jos objektiivisuus ei ole mahdollista, ei tarvita subjektivisminkaan käsitettä. Subjektivismi on arvotettu ”epätieteelliseksi” asenteeksi vain siksi, että ihanteena on pidetty objektiivista tietoa. Tieteellinen objektivismi on kuitenkin kumonnut oman luotettavuutensa, kun sen kannattajat ovat yrittäneet kävellä ihmisten yli.

Tässä mielessä subjektivismi ei ole ideologinen ismi, joka voitaisiin perustella vastakohtavertailun kautta. Subjektivismi on pelkkä nimi, joka kuvaa todellista olotilaamme. Kun objektivismiin liittyvä absolutismi ei ole perusteltua, myöskään relativismin käsitteellä ei ole sellaista kielteistä merkitystä, jolla subjektivismin kriitikot ovat yrittäneet mitätöidä subjektiivisesti hankitun tiedon aseman. Subjektivismi ja relati-

vismi ovat ne osapuolet, jotka jäävät jäljelle, ja ne ovat olennainen osa elämäämme.

Myös individualismin käsite oli Buberille vain kollektivismin käsitteellinen vastakohta ja siten kollektivistista alkuperää.[127] Olemme voineet tunnistaa individualistiset teesit yksilöllisyyden julistuksiksi vain ajattelemalla ensin kollektivistisesti. Samaan tapaan subjektivismin kyljessä on kummitellut oman vastakohtansa leima. Subjektivismin ja relativismin kaltaisiin asiaintilohin ankkuroitumisesta huolimatta Buberin filosofia ei yhdisty mihinkään *perustattomuuden* oletukseen sen enempää eettisesti, poliittisesti kuin tieto-opillisestikaan. Eettinen ja metodologinen perustattomuuden oletus on tullut muodikkaaksi lähinnä postmodernismin kantamien aatteiden myötä, kun taas dialogisessa filosofiassa etiikka tuetaan siihen, mitä ihminen alkuperäisesti on. ”Vastaamiskykyinen yksilö” (*werantwordendes Dasein*) on perusta, jota ei voida redusoida pois.[128] Tämä perusta ei ole kuitenkaan absoluuttinen eikä objektiivinen. Se ei ole myöskään ensisijaisesti relatiivinen tai subjektiivinen. Silti se dialogisessa filosofiassa oletetaan. Mikä se on?

Asiaan palataan tarkemmin Levinasin filosofiaa käsiteltäessä, mutta jo tässä vaiheessa voidaan dialogisen filosofian ihmiskuvaa luonnehtia seuraavasti: yksilö ei ole suljettu, monadimainen ja osiinsa jakautumaton individi, (*in dividum*, lat. ≈ jakamaton), vaan pikemminkin ”dyadi” eli ”kaksilo”.[129] Kaksilon olemukseen sisältyy jatkuva rajankäynti toiseuden ja totuuden kanssa. Dialogisessa suhteessa ihminen voi luoda suhteen totuuteen, joka on hänen ulkopuolellaan, toiseudessa. Ihminen on paikka, jossa rajallinen itse ja rajaton todellisuus käyvät jatkuvaa dialogia totuudesta. Tärkeää on, että ihmisen yksilöllinen perusta kuitenkin säilyy: että ihminen ei kollektivoidu. Tämä tarkoittaa, että häntä ei sidota poliittisten, taloudellisten tai ideologisten kytkösten kahleisiin.

Totuuteen pyrkiminen oli Buberille rajankäyntiä. Yksilön kautta ”rajaton” ja ”rajallinen” pääsevät dialogiin keskenään. Teoksessaan *Das dialogische Prinzip* Buber käyttää käsitteitä ”loppumaton” (*unendliche*) ja ”päättyvä” (*endliche*).[130] Tätä kautta kysymys ihmisen olemisesta tuodaan myös ajallisuuden piiriin. Seuraavan pääluvun alussa perustellaan, miten aikakin itse asiassa määrittyy suhteessa ihmisen fyysiseen rajallisuuteen: suhteessa hänen omaan aikaansa ja suhteessa toisten ihmisten aikaan. Aika ja Toinen asettavat raameihinsa myös objektiivisuuden ja absolutismin vaatimukset.

2.7.1. Totuus on dialoginen

Objektivismin ja relativismin kysymykset korostuivat Buberin ajattelussa ennen muuta metodologisesti. Aivan kuten Buberia tutkinut intialainen filosofi Gautam Biswas toteaa, ihmisen objektivoiminen myö-

hempää analyysia varten on ongelmallista, jos ihmisten lähestyminen ei ole pohjimmiltaan diakronista (eriaikaista) vaan synkronista (samanaikaista).[131] Tutkimusobjektiksi pakastaminen on mahdollista vain eriaikaisuuden vallitessa, kun taas samanaikainen kohtaaminen helposti sulattaisi jään. Eriaikaisuus on kuitenkin keinotekoisesti tuotettua, ja tästä seuraa, ettei ihmistä voida luontevasti ”säilöä” tieteellisenä ”aineistona” tai ”tutkimusmateriaalina” analysoitavaksi myöhempää käsittelyä varten.

Ihmisen dialoginen ja prosessuaalinen olemus edeltää kaikkia hänen olemustaan koskevia käsitteellistämisiä. Totuus ihmisestä on dialogi itsessään. Kun myös tieteellinen totuus ymmärretään dialogimuotoiseksi, valottuu, ettei totuuttakaan tarvitse enää määritellä väitteen vastaavuudeksi todellisuuden kanssa (korrespondenssiteoriat), harmoniaksi suhteessa jo koeteltuun (koherenssiteoriat) tai käyttökelpoisuudeksi (pragmatistiset totuusteoriat).

Nämä kokemusta korostavat totuusteoriat kaikkein vähimmin perustuvat minän ja maailman suhteeseen, koska suhteen *luonnetta* ei ole niissä useinkaan pohdittu, vaan sitä on pidetty itsestäänselvyytenä. ”Suhde” on operationaalistettu ja sulautettu osaksi systeemifilosofisia puitteita. Ne toteuttavat Minä–Se-suhdetta paljaimmillaan: ne ovat yhtä aikaa sekä individualistisia että kollektivistisia. Tällainen ”suhde” paljastaa tutkijan ja tutkittavan luonteesta lähinnä vain tutkijan itsensä, kun myös kokemuksellisuus kiertyy tutkijan oman tutkimusotteen ympärille. Tällöin Minä–Se-suhde tukee individualismia ja vastavaikutuksenaan myös kollektivismia. Pelkän individualismin tai kollektivismin ympärille rakentuva ihmiskuva vääristää ihmisen motiivit ja persoonan, jolloin omistaminen astuu olemisen sijaan.

Näkemys on lähellä sitä, mitä Frankfurtin piirin filosofit Adorno, Fromm ja Horkheimer ajattelivat tieteen osuudesta mekanistisen ihmiskuvan luomisessa. Heidän mukaansa välineellinen järkevyyskäsitys on ollut ominaista sekä kapitalismille että sosialismille. Tällä tavoin myös ihmissuhteista on tullut entistä enemmän tavaranmuotoisia vaihtosuhteita, minkä tunnusmerkkinä monet nykyiset yhteiskuntatieteilijät puhuvat sujuvasti ja huoletta ”sosiaalisesta pääomasta” tarkoittaessaan ystävyyttä ja ”sosiaalisen vaihdon teorioista” kuvatessaan esimerkiksi ihmisten parinmuodostusta tai seurustelukäyttäytymistä. Systeemin kieli on ulottanut vaikutuksensa jopa niihin tapohin, joilla yhteiskuntaa yritetään selittää tai tehdä ymmärrettäväksi. Näin ollen ei olisi haitaksi, mikäli kulttuurilla, tieteellä ja tietoisuudella olisi oma erillinen ja aktiivinen roolinsa talouden ja hallinnon ulkopuolella.

2.7.2. Yleistämisen ongelma

Gautam Biswasin mielestä sosiaalitieteellisen positivismin ongelma on, ettei se myönnä sosiaalisten tarpeiden yksilöllisyyttä vaan sisällyttää ne liiaksi yhteisön oletettuun rakenteeseen.[132] Kollektivistisen antropologian ristiriitaisuus näkyy siinä, että se tutkii ihmistä kokonaisuuden osana, jonka keskus on kuitenkin ihmisen ulkopuolella, idealisaatiossa nimeltä "yhteisö".[133] Kun tutkitaan vähemmistöjä, tällaista riskiä voidaan pitää ilmeisenä: ihminen sulautetaan ryhmän tai joukkokohtauksen osaksi, eikä nähdä sitä, että ihmiset ovat toisilleen ensisijaisesti *toisia* ja vasta sekundaarisesti *toisenlaisia* ryhmään vertautuvien piirteidensä kautta.

Yksilöiden erot voivat olla merkittävämpiä kuin ne erot, joiden perusteella ryhmät ja joukot muodostuvat. Jos ihminen tulee kohdatuksi ryhmän tai joukon osana, saattaa peittyä sekä hänen yleinen omaleimaisuutensa eli toiseutensa että myös hänen yksilöllinen erilaisuutensa. Kaikki "erilaiset" eivät ole samalla tavalla erilaisia eli keskenään samanlaisia. Tämän huomaamiseen ohjaa tietenkin vasta se, että myönnetään jokaisen yksilön *toiseus sinänsä*.

Vähemmistötutkimuksen ongelma on usein siinä, että valtakulttuurien tutkimisesta periytyvät metodologiat siirretään sellaisinaan erityiskulttuurien tutkimiseen. Yleistävät ja luokittelevat menetelmäopit voivat peittää sekä erityiskulttuurien omaleimaisuutta että niitä koskevaa tiedonhankintaa.

Toisenlaisuuteen perustuvat ja erilaisuutta koskevat erottelut ovat tutkimukselle usein välttämättömiä. Mutta erottelut etnisiin luokkiin ja kategorioihin saattavat myös toimia näiden kategorisointien syynä ja pysyttäjänä. Luokitteluihin ja erotteluihin perustuva analyyttinen tutkimus voi huomaamattaan peittää ihmisten primaarisen toiseuden, jonka tehtävä olisi peilikuvan tavoin heijastella ihmisten yhdenvertaisuutta ja yhteistä positiota elämän kokonaisuudessa. Luokitteleva ja määritelmille rakentuva tutkimus voi toimia myös eettisyyttä vastaan.

Täytyykin kysyä, onko syytä pitää mitään tutkimusta nimenomaisesti "vähemmistötutkimuksena"; se kun merkitsee melkoista kohteen objektivointia ja ulkoisen ja sisäpuolisen rajan vetämistä. Niinpä monet entiset vähemmistötutkijat sanovatkin olevansa nykyisin enemmistötutkijoita, eli he tutkivat kriittisesti sitä, millaisia enemmistöt ovat omissa kategorisoinnin pyrkimyksissään.

2.7.3. Dialogi on päämäärä sinänsä

Jos tutkimuksen lähtökohdaksi asetetaan dialogissa oleminen, tietoa toisesta ihmisestä ei voida erottaa tutkijan omaa olemista koskevasta tiedosta. Tietoa ei siis voi omistaa, vaan se on kohdattava. Tällainen ajattelu saattaa kuulostaa vulgaarilta tai ainakin kovin radikaalilta, kun tieteellisen tiedonmuodostuksen ehtona on pidetty nimenomaan kykyä *erottaa* omat tulkinnat ja johtopäätökset tutkittavien elämästä ja ajattelusta. Buberin kannalta katsoen tästä ei ole tarpeen olla huolissaan, sillä Minä–Sinä-yhteys on harvinaisempi ja luonteeltaan väliaikaisempi kuin Minä–Se-suhde, joka astuu voimaan ikään kuin automaattisesti. Erotamme omat ajatuksemme toisten ajatuksista tarpeeksi tehokkaasti luonnostaan. Välitilassa tapahtuva kohtaaminen, Minä–Sinä, on enemmänkin poikkeustila: se on eräänlainen yhteisymmärryksen kristalloituma vieraantuneen olemisemme keskellä. Toisen ihmisen kohtaaminen persoonana on Buberin mielestä välttämätöntä sille, että mitään dialogia voi esiintyä. Buberin konkreettisessa ja kokonaisuuksiin pyrkivässä ihmisten lähestymistavassa dialogi *edeltää* tutkiskeluja ja tulkintoja. Tieteellinen tutkiminen ja tulkitseminen eivät ole epärelevantteja kohtaamisen tapoja, mutta niiden vuoro tulee kommunikaation, persoonallisen kohtaamisen ja dialogin jälkeen, aivan niin kuin Järjen paikka on ensimmäisenä filosofiana toimivan ajattelun, etiikan, jälkeen.[134] Toisaalta tällainen tieto ei voi olla koskaan yleistettävää, vaan kyse on lopputuloksenkin osalta aina ainutlaatuisesta tapauksesta, jossa tiedolla voi olla merkitystä silloin kun se *palautuu tutkimuskohteen yhteyteen* ja *tukee tutkittavien omaa itseymmärrystä*.[135]

Uskon, että tämä periaate voi vahvistaa myös niitä erityistieteiden metodeja, jotka tunnetaan eläytymistekniikkoina tai narraation hyödyntämisenä tutkimuksessa. Olennaista filosofian kannalta on, ettei dialogisuus ole pelkkä keino saavuttaa määrättyä tietoa, ratkaista tutkimusongelmaa tai sosiaalista kysymystä. Se ei ole vain keino testata teorian selitysvoimaa. Filosofiassa dialogisuus on päämäärä sinänsä. Hegeliläisestä metafysiikasta innostunut Gautam Biswas onkin todennut Buberin filosofiasta, että sille dialogi ”merkitsee keinojen ja päämäärän ykseyttä, [tutkivan] subjektin menetelmän ja subjektin itsensä sekä olemuksen ja koko olemisen ykseyttä.”[136] Dialogisuus voi siis olla päämäärä sinänsä, eli itsessään arvokasta, silloin kun se edistää ihmisen persoonan rakentamista ja subjektiviteettia eli vapaana ja itsemääräävänä elämistä, toisin sanoen ihmisyyttä ja ihmisarvoa, jotka kantilaisen etiikan mukaan ovat itseisarvoisia.

Tällainen kokonaisuutta korostava tulkinta voi tuntua suurisuuntaiselta jo siksi, että dialogi on aina ainutlaatuista ja henkilökohtaista.

Mainittu elämänasenteellinen ykseyskäsitys onkin nähtävissä lähinnä ihmisen *henkiseen rakenteeseen* sisältyvien ominaisuuksien kuvaukseksi eikä niinkään menetelmällisen yleissäännön vaatimukseksi. Niinpä Buberin omasta "universalismista" korostuu vain se, että ihmiset ovat henkiseltä rakenteltaan hyvin samanlaisia. Me ilostumme ja vihastumme perimmältään samankaltaisista asioista, eikä tuntemustemme yhtäläisyyksiä voida selittää pelkillä eri kulttuurien yhteisillä tai opittavissa olevilla piirteillä. Ihmisillä on universaaleja tai arkkityyppisiä henkisiä tarpeita, kuten halu tulla rakastetuksi, kun taas se, minkä erityisen sisällön ja toteutumisyhteyden ne löytävät kunkin ihmisen elämässä, jää ratkaistavaksi persoonallisissa kohtaamisissa. Myös monet Buberin hengenheimolaiset, kuten Kierkegaard ja Sartre, ovat etiikkansa ja ihmiskuvansa valinta-asteissa puhuneet "kahden tason refleksiosta", jonka juuret ovat dialektisessa ajattelussa. Universaalien arvojen löytämistä seuraava askel koskee niiden persoonallisen sisällön määrittelyä ja valitsemista *omiksi*, henkilökohtaisesti merkityksellisiksi, arvoiksi.[137]

Hegelin vaikutus Buberin filosofiaan voi periytyä hänen opettajanaan toimineelta Wilhelm Diltheylta, mutta dialogista filosofiaa ei pidä tässäkään yhteydessä sekoittaa dialektiseen historiankäsitykseen. Dialektinen näkemys, jonka mukaan todellisuus kehittyy vastakohtien kamppailun ja yhdistymisten kautta, on voinut innostaa myös Buberia. Lisäksi dialektinen filosofia korostaa osapuolten välistä suhdetta osapuolten sijasta, aivan kuten dialoginen filosofiakin. Sen sijaan dialoginen filosofi *ei* edusta katteetonta kehitysoptimismia, eikä kilpailun ja taistelun katsota tekevän dialogista rikkaampaa, vaan ne asettavat lähinnä esteitä aidon vuorovaikutuksen tielle. Myös vallankumoukset rajoittuvat dialogisessa filosofiassa aina Minän ja Sinän välisiksi.

Buber itse korostaa, että Minä–Sinä-yhteys on aina lyhyt ja että siitä joka tapauksessa tulee Minä–Se-suhde. Minä–Sinä-yhteyden kestävyys riippuu kohdattavan ihmisen asemasta Minuun. Kaikki ihmiset ovat sekä Minän että Sinän asemassa riippuen siitä, miltä kannalta asiaa katsotaan. Buberin tähtäimessä ei ole kuitenkaan kumpikaan objektivoituma – Minä tai Sinä – vaan ihmisten välillä vallitseva suhde, joka voi olla joko Minä–Sinä-yhteys tai Minä–Se-suhde. Minä–Sinä on vallitsevana silloin kun osapuolet asettavat itsensä suhteeseen omasta perustastaan lähtien, ilman yritystä redusoida toista tähän samaan. Vaikka Buber ei tyrmää Minä–Se-suhdetta vääristyneenä tai alempiarvoisena olemisen tapana, Emmanuel Levinas kritisoi Buberia siitä, että Buber asettaa nämä kaksi suhdetta liiaksi erilleen toisistaan, vastakohtaistaa ne ja jättää näkemättä näiden *kahden eri suhteen* välisen vuorovaikutuksen. Levinasin mukaan Buberin symmetrinen ihmissuhde johtaa vain kuviteltuun kahden ihmisen totaliteettiin, jossa toiselta riistetään välimatka ja etäisyys: tuloksena on "egoismia kahdelle" (*égoïsme à deux*).[138]

Helvetti, se on toiset ihmiset!

Jean-Paul Sartre[139]

Voi niitä, jotka sanovat pahaa hyväksi ja hyvää pahaksi!

Jesaja[140]

3. *Emmanuel Levinas: Kasvot ja Toinen*

Emmanuel Levinas nautti elämänsä viimeisien vuosien ajan huomattavinta kansainvälistä kuuluisuutta, mitä Baltian ja Pohjoismaiden alueelta lähtöisin olevalle filosofille on koskaan suotu. Levinas syntyi vuonna 1906 Liettuan Kaunasissa. Hän kuoli Pariisissa joulupäivänä vuonna 1995.[141] Jos Levinasia arvioitaisiin samoin kriteerein kuin filosofeja on arvioitu filosofian historioissa, hänen karriääriään voitaisiin pitää esimerkkitapauksena siitä, kuinka tärkeää on ajoissa hankkiutua tunnettujen filosofien oppiin. Levinas aloitti opintonsa vuonna 1923 Ranskan Strasbourgissa, ja 24-vuotiaana hän sai Ranskan kansalaisuuden. Erityisen merkittävä oli hänen Freiburgin yliopistossa 1928–1929 viettämänsä lukuvuosi, jolloin hän osallistui Edmund Husserlin ja Martin Heideggerin luennoille. Levinasista tuli fenomenologi.

Kuten Levinasia haastatellut Philippe Nemo toteaa *Etiikka ja äärettömyys* -teoksen esipuheessa, Levinas ei koskaan turvautunut argumentaatiossaan laajaan maineeseensa tai teostensa suosioon.[142] Välttelevä suhtautuminen auktoriteetin asemassa olemiseen käy ilmi myös hänen suhtautumisestaan omaan vaikutushistoriaansa. Hän ei tunnustanut opettajiaan ketä tahansa erehtyvää ihmistä suuremmiksi filosofeiksi. Levinasin asenteeseen saattoi vaikuttaa läpi koko hänen elämänsä jatkunut kiinnostus uskonnollisia kysymyksiä kohtaan. Osoittipa se sitten inhimillisen näkökulman vähäpätöisyyttä tai uskontojen vaikutusvaltaa, Levinasin persoonaan liittyvä ulkopuolisen asema saattoi jo yksin aiheuttaa sen, että hän pystyi näkemään filosofisen mielipiteenmuodostuksen suhteellisuuden. Filosofia on sidoksissa subjekteihin, elämänkulkuihin, vaikutusyhteyksiin ja historiaan: kohtaamisiin.

Levinasin ajatteluun vaikutti luonnollisesti myös toinen maailmansota. Hänen filosofiansa motivaatio ei kuitenkaan tyhjene sen enempää sotimiseen kuin uskontoonkaan tai niiden tosikkomaiseen vastustamiseen. Levinasin filosofinen kiinnostus heräsi jo nuorena hänen tutustuessaan Dostojevskin, Puškinin ja Tolstoin tuotantoon.[143] Venäläismestareille ominaisen pessimismin ja melankolian voidaan väittää näkyvän

myös Levinasin omassa filosofiassa, joka ei luota paljoa hyve-etiikan, ylevien arvoteorioiden tai ihmisen hyvyyteen uskovan velvollisuusetiikan varaan.

Levinasin väitöskirja *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* ("Intuition teoria Husserlin fenomenologiassa") ilmestyi vuonna 1930. Se oli hänen ensimmäinen monografiateoksensa ja tutkimus, jossa ensi kertaa esiteltiin fenomenologiaa ranskalaiselle yleisölle. Kuten Simone de Beauvoir mainitsee, myös Jean-Paul Sartre tutustui fenomenologiaan nimenomaan Levinasin välityksellä.[144] Sartre itse on puhunut Levinasista huomattavan vähän. Levinasin ja Sartren kirjoittamista teosröykkiöistä on vaikea löytää yhtäkään viittausta toistensa tuotantoon. Tämä seikka saattaa johtua keskinäisen kilpailuasetelman lisäksi siitä, että Levinas oli transsendentaalisen ihmiskuvan kannattaja, ja Sartre leimautui jo varhain materialistiksi ja kommunistiksi.[145] Etääntyminen lienee ymmärrettävää, koska Levinas lähes palvoi toiseutta filosofiassaan, ja Sartren kanta kiteytyy hänen toteamuksessaan: "Helvetti, se on toiset ihmiset!" Tokaisu ei kuitenkaan edusta koko totuutta Sartren suhteesta toiseuteen. Lauseen sananvalinta paljastaa, että hänen arvionsa koski "toisia ihmisiä" nimenomaan joukkona ja massana, eikä se kohdistunut toiseen ihmiseen persoonana.[146] Sartre kirjoitti vuonna 1939 myös tekstin nimeltä *Visages* ("Kasvot"), jossa hän luonnehti kasvojen vivahteikkuutta Levinasille ominaisin sanoin: "Kasvot ovat transsendenssi näkyvässä muodossa [*Le sens d'un visage, c'est d'être la transcendance visible*]."[147] Silti toiseus oli Sartrelle kuin vaikeasti voitettava paradoksi tai sairaus: se rasittaa, vie voimat, on tavallaan välttämätön, ja siitä on vaikea päästä eroon.

Levinasin väitöskirjaa laajempaa mielenkiintoa herätti hänen yhdessä Gabrielle Pfeifferin kanssa laatimansa käännös Husserlin tekstistä *Cartesianische Meditationen* ("Kartesiolaisia mietelmiä"). Nimellä *Méditations cartésiennes* julkaistu ranskannos oli myös teoksen ensimmäinen painettu versio (1931).[148] Levinasin ensimmäisiä omia tekstejä voidaan pitää hänen keskeisfilosofiansa kannalta harjoitelmina, eikä niissä luoda vielä sellaista omaleimaista ajattelua, joka oli ominaista Levinasin myöhemmälle tuotannolle. Suuntaa osoittavaa Levinasin väitöskirjassa oli hänen Heidegger-vaikutteinen Husserl-luentansa, jota hän itse luonnehti hermeneuttiseksi. Arvostellessaan Husserlin transsendentaalista reduktiota epähistorialliseksi ja kiittäessään Heideggerin *Sein und Zeitia* toiminnallisen mahdollisuuden esillä pitämisestä Levinas tuli heittäneeksi hyvästit sekä Husserlille että Heideggerille. Husserl ei tunnetusti hyväksynyt käytäntöön suuntautunutta fenomenologiaa, ja Heideggerin mielestä lähes kaikki hänen ajatteluaan muuntelevat tulkinnat olivat vääriä. Levinas epäili Husserlia muun muassa seuraavin retorisin kysymyksin: "Onko teoreettinen kontemplaatio meidän pääasiallinen asenteemme todellisuuteen?"[149] Ja: "Eikö maailma omassa olemisessaan

tule esille nimenomaan toiminnan keskuksena, toimintakenttänä tai huolena – käyttääkseni Martin Heideggerin kieltä?”[150] Väitöskirjassaan vuodelta 1930 Levinas näyttää siis asettuneen enemmänkin Heideggerin kannalle.

Toisen maailmansodan puhkeaminen ei säästänyt filosofia kärsimyksiltä eikä kurjuudelta, mutta se osoitti, miten hedelmällisiä joutilaisuus ja askeesi voivat olla filosofian kannalta. Vuonna 1940 Levinas joutui saksalaisten vangiksi. Koska Levinas kuului Ranskan armeijaan, häntä ei toimitettu muiden juutalaisten tavoin suoraa päätä tuhoamisleirille. Johdonmukaisuudella, jota vain sotilas voi ymmärtää, hän sai passituksen ainoastaan vankileirille. Nelivuotisen vankeutensa aikana Levinas kirjoitti teoksen *De l'existence à l'existant* (”Eksistenssistä eksistoivaan”), joka julkaistiin vuonna 1947. Yliopisto ja vankileiri vastaavatkin toisiaan kenties juuri siinä, ettei vapaa-ajan runsas lisääntyminen johda kummassakaan älylliseen velttouteen vaan kriittisyyden kasvuun. Pian sen jälkeen ilmestyi hänen toinen keskeinen varhaisteoksensa *Le temps et l'autre* (”Aika ja toinen”, 1948). Näissä teoksissaan Levinas tarkastelee ensimmäistä kertaa suhdetta toiseen ihmiseen tavalla, joka teki mahdolliseksi irtautua Heideggerin filosofiasta. Vuonna 1927 ilmestyneessä *Sein und Zeitissa* ihmisen oleminen ja ajallisuus oli ymmärretty pelkäksi subjektin sisäiseksi suuntautuneisuudeksi kohti omaa kohtaloa ja kuolemaa. Tietyllä makaaberilla tavalla Levinasin irtautumista kotimaastaan ja vaikutushistoriastaan helpotti se, että kaikki hänen Liettuaan jääneet sukulaisensa surmattiin natsien toimesta. Filosofian oli vapauduttava subjektiin sulkeutuneesta fatalismista. Oli myönnettävä, että on olemassa monta erilaista ”olemista ja aikaa”. Täytyi nähdä ihmisten väliset suhteet *Daseinin* perustana, ja oli tunnustettava subjektien vuorovaikutuksellinen asema.

Levinasin ensimmäinen huomattava teos, josta tuli sittemmin eräs hänen pääteoksensa, ilmestyi vuonna 1961 tekijän ollessa 56-vuotias. Teoksessaan *Totalité et infini* (”Totalitetti ja äärettömyys”) hän pyrki asettamaan filosofisen ajattelunsa perustaksi etiikan. Kirjan ilmestyminen toi Levinasille professuurin Poitiers'n yliopistosta, josta hän hän siirtyi Nanterreen vuonna 1967 ja sieltä edelleen Sorbonneen vuonna 1973. Vuotta myöhemmin ilmestyi Levinasin tärkeimpänä pidetty teos, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (”Olemuksen tuolle puolen”). Sen keskeisenä ongelmana on etiikan ja kielen välinen ongelma. Teos on suurelta osin tulkittavissa vastaukseksi Jacques Derridalle, joka oli jo vuonna 1964 arvostellut Levinasia siitä, ettei tämä toiseutta kuvaillessaan pääse eroon kielen objektivoivasta ja jopa väkivaltaisesta vaikutuksesta.[151]

Puhuessaan asioista, joista puhuminen on tuomittu vaikeaksi, ehkä jopa mahdottomaksi, Levinasin filosofia saattaa tuottaa paradoksaalisen vaikutelman. Jos Levinasia kohtaan esitettävän kritiikin ankarin kärki

on kuitenkin vain siinä, että filosofiselta yleiskieleltä toivotaan objektiivisuutta, ja siinä, että Levinasin omat käsitteet puolestaan ovat epätarkkoja, nämä vastaväitteet ikään kuin kumoavat toisensa. Jos objektiivisuuden vaatimus voidaan osoittaa perusteettomaksi, myös Levinasin tapa harjoittaa filosofiaa viittauksenomaisen ja metaforallisen kielen kautta tulee oikeutetuksi. Ja Levinas puolestaan pyrki juuri objektivismin ja universalismin kumoamiseen. Levinasin ajattelu muodostaa eräänlaisen vastakohdan Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) lauseelle: ”Mistä ei voi puhua, siitä on vaiettava.”[152] Samalla se tavallaan kunnioittaa Wittgensteinin omaa arviota *Tractatuksesta*, joka hänen mukaansa koostuu kahdesta osasta: ”siitä, mikä on esitetty tässä, ja kaikesta siitä, mitä *en* ole kirjoittanut, ja juuri tämä toinen osa on tärkeä.”[153]

Erään kiintoisan kysymyksen muodostaa se, millä tavoin Levinasin ja Buberin kiinnostus toiseuteen ja läheisyhteyteen saattoi heijastella heidän omaa elämäänsä, toisin sanoen, tunsivatko he itsensä yksinäisiksi? Tähän kysymykseen on mahdotonta vastata suoraan. Molemmilla filosofeilla oli tilaisuus kokea itsensä tiedeyhteisön hylkäämäksi. Juuri kaltoin kohtelua on kiittäminen yksinäisyydestä, jota jokainen filosofi tarvitsee harjoittaakseen ammattiaan. Kummankin filosofin akateeminen ura eteni kituliaasti. Toisaalta kumpikaan ei rekrytoitunut virkaansa minkään onnenkantamoisen kautta, vaan molempien tietä tähtiin viitoitti mahdollisimman suuren vastalauseaallokon ansiokas voittaminen. Sekä Buberia että Levinasia luonnehti profeetoille ominainen erakoituminen, mutta molemmat tunnettiin myös erinomaisina keskustelijoina. Heidän kiinnostustaan toiseuteen ei voitane psykologisoida henkilöihin kohdistuvilla *ad hominem* -argumenteilla. Myös heidän yksinäisyytensä ilmensi enemmän heidän intellektuaalisia tarpeitaan kuin etääntymistä niin sanotusta todellisuudesta. Todellista elämää onkin tämän käsityksen valossa nimenomaan rauha, levollisuus ja hiljaisuus, kun taas meteli ja hysteria merkitsevät filosofialle varmaa kuolemaa.

Tässä tutkimuksen kolmannessa pääluvussa pyritään selvittämään, millä tavoin Levinas kritisoi nykyajan filosofioita. Tähtäimessä on, miten Levinasin filosofia täydentää ja korjaa Buberin aloittamaa fenomenologian uudistustyötä.

3.1. MITEN LEVINASIN AJATTELU MUUTTI OLEMISTA JA AIKAA?

Levinasin käsite ’ensimmäinen filosofia’ on peräisin Aristoteleelta. Sillä tarkoitetaan filosofiaa, joka luo perustan kaikelle muulle filosofialle. Omassa ensimmäistä filosofiaa käsittelevässä teoksessaan, jota on myöhemmin alettu kutsua nimellä ”Metafysiikka”, Aristoteles tarkastelee kysymystä olevaisesta ja sen ominaisuuksista kaikkein yleisimmässä

merkityksessä.[154] Filosofia on ontologiaa, olevaisen olemistapojen tarkastelua. Nimetessään etiikan ensimmäiseksi filosofiaksi Levinas asettui tietoisesti vastatusten sen antiikin Kreikasta alkavan filosofiatradition kanssa, jossa etiikkaa on pidetty alisteisena ontologialle: olevaista koskeville tietämisen pyrkimyksille. Levinasin mukaan edellytyksenä filosofiselle olemisen ymmärtämiselle pitäisikin olla sen, mitä hän kutsuu eettiseksi suhteeksi toiseen ihmiseen.

Levinas joutui ottamaan kantaa kahteen filosofiseen perinteeseen. Toisaalta hänen oli arvioitava uudelleen filosofian historiaa, jossa eettiset johtopäätökset nähtiin vain seurauksina metafysiikasta ja tietoteoriasta. Toisaalta hänen oli annettava uusi tulkinta myös varhaisten opettajiensa, Husserlin ja Heideggerin, filosofialle. Levinasin mielestä Husserl oli sitoutunut liiaksi omaan intentionaalisuustulkintaansa, jossa elämänkäytännölliset intressit pyrittiin unohtamaan. Heideggerin tekemät uudistukset eivät puolestaan riittäneet Levinasille, sillä ne keskittyivät pelkkään subjektiiviseen kokemiseen ja sulkivat eettiset kysymykset tarkastelujensa ulkopuolelle.

3.1.1. Ontologisen perinteen kritiikki

Edmund Husserlin tavoitteena oli Descartes'n tavoin löytää tieteille ehdottoman varma perusta. Tämän perustan esille saamiseksi hän pyrki kehittämään ihmisen tietoisuutta kuvaavan filosofian, jota hän nimitti fenomenologiaksi. Lähtökohdakseen hän valitsi keskiajalta peräisin olevan intentionaalisuuden käsitteen, jota oli aiemmin tarkastellut muiden muassa italialainen Franz Brentano (1838–1917). Husserlin filosofiassa intentionaalisuus tuli merkitsemään sitä, että *tietoisuus on aina tietoisuutta jostakin:* tietoisuudella on aina kohde, johon se on suuntautunut ja joka tietoisuudessa on läsnä merkityksenä. Intentionaalisuuden käsitteen avulla Husserl pyrki eroon kartesiolaisesta ajattelutavasta, jossa tietoisuus ja sen kohde olivat kaksi erillistä substanssia. Kyseessä oli ajatteleva sielusubjekti, jonka piiriin sisältyivät tiedon asiat (*res cogitas*), ja siitä erillinen esineiden maailma, johon kuuluivat vähemmän selkeät ja kirkkaat ulkoiset kohteet (*res extensa*). Husserlin filosofiassa, jossa tietoisuus ymmärrettiin "tietoisuudeksi jostakin", intentionaalisen tajunnan katsottiin aina *olevan sidoksissa* kohteeseensa.[155] Näin vältettiin kuilu, jota myös Buber arvosteli puhuessaan Minän ja Sinän erillisyydestä.

Heidegger perusti filosofiaansa Husserlin fenomenologiaan, mutta hän antoi sille uudenlaisen tulkinnan jo *Sein und Zeitissa*. Juuri tämä oikeuttaa puhumaan fenomenologisen filosofian "toisesta vaiheesta". Myös Heidegger tunnusti filosofisen perinteemme ontologiakeskeisen luonteen. Hänenkin mukaansa kysymys olevaisen olemisesta on leimallinen – paitsi Platonille ja Aristoteleelle – myös esisokraattiselle filosofialle.[156]

Lisäksi olevaisen oleminen on sidottu tiettyyn tapaan ymmärtää aika. Oleminen on ymmärretty nykyhetken (*die Gegenwart*) pohjalta. Se on nähty läsnäolona (*das Anwesen*), toistuvien läsnäolojen eli nyt-hetkien jatkumona. Tämä sopi huonosti siihen, mitä Husserl oli ajatellut tietoisuuden luonteesta: tietoisuus on suuntautunutta, ja sitä luonnehtii projektuaalisuus.

Entä kuvaako inhimillisen tietoisuuden asemaa todella parhaiten se, että minälle piirretään yhtä staattinen ja yhdenaikainen asema kuin minän tarkastelemalle objektille? Oliko havaitseva, tahtova ja tunteva tietoisuus lukittava yhteen tarkastelemansa kohteen kanssa sillä yksiaikaisella tavalla, jolla Husserl oletti subjektin kietoutuvan kohteeseensa? Heideggerin vastaus oli kielteinen. Ihmisen tietoisuus ei ole vain suuntautunutta tai kohteensa kanssa läsnä olevaa vaan myös ajallista: tietoisuudella on päämääriä, tarkoituksia ja tulevaisuudensuunnitelmia. Inhimillinen tietoisuus on historiallinen, ja sen vuoksi intentionaalisuuden käsitettä oli täydennettävä ajallisella näkökulmalla. Vaikeutena oli, että aiemmin vallinneen filosofisen käsityksen mukaan ihmistä ei pidetty olentona, joka on sidoksissa vain aikaan vaan valitettavasti nimenomaan nykyhetkeen. Myös osa myöhemmästä filosofiasta tarkastelee ihmisen tietoisuuden rakennetta nyt-hetkisenä, momentaarisena ja staattisena ilmiönä. Esimerkiksi nykyaikainen modaalikäsitteiden filosofia hyödyntää edelleen tätä ajan kulumisesta irroitettua käsitystä, jolle tietoisuus ja todellisuus muodostavat kiinteän ja yksiaikaisen hetken.[157] Omalla tavallaan mullistavaa Heideggerin ajattelussa oli, että siinä ihmisen tietoisuus pystyttiin näkemään aikajatkumolla. Tosiasiassa idea oli tietenkin vanha, ja sitä oli edustanut jo Aristoteles, joka jakoi modaalikäsitteet aikajatkumolle; hänelle jokainen aito mahdollisuus toteutui äärettömässä ajassa välttämättä. Heidegger kutsui tämäntapaista aikaviivottimen esiinkaivamista ontologisen tradition destruktioksi. Se sisälsi sekä irrottautumista traditiosta että traditioon sisältyvien mahdollisuuksien uudelleen tulkitsemista.

Heideggerin elvyttämä uusi filosofia tarvitsi luonnollisesti uudenlaisen subjektin. Olemisen ymmärtäminen kävi luontevimmin päinsä, kun lähtökohdaksi otettiin ihminen tarkasteltuna ajallisesti suuntautuvan ja käytännöllisissä merkitysyhteyksissä toimivan olemisensa näkökulmasta. Tästä subjektista Heidegger käytti nimitystä *Dasein*, ”täällä-oleminen”. Käsite *Dasein* viittasi siihen, että ihmistä määrittää jo alun perin kietoutuneisuus ympäröivään todellisuuteen eli ”maailmassa-oleminen” (*in-der-Welt-sein*). Ihminen eksistoi ajassa, jossa hän voi suuntautua eteen tai taakse, tulevaisuuteen tai menneisyyteen. Tyypillistä on, että tässä olemisessaan ihminen *aina jo alustavasti ymmärtää olemisensa merkityksen* ennen kuin hän voi pyrkiä käsitteelliseen tietoon todellisuudesta. Tämä merkitsee, että siinä, missä Husserlin *ego* suuntautui vielä maailmaan tarkkaillen, Heideggerin *Dasein* suhtautui maailmaan

aktiivisesti toimien. Heideggerin mukaan olemisen ymmärtäminen on esitietoista; se edeltää tietämisen pyrkimyksiä. Teema on tärkeä myös Levinasille, ja se määrittää hänen käsityksiään ihmisen toiminnan motiiveista. Yhteistä Heideggerille ja Levinasille on, ettei suhde todellisuuteen jää kummankaan filosofiassa sillä tavoin etäiseksi ja viileäksi kuin Husserlilla. Jo Heideggerin *Dasein* löytää itsensä keskeltä merkityksellistä maailmaa ja osallistuu yhteiseen toimintaan toisten kanssa. Maailma ei näyttäydy vain esilläolevina (*vorhanden*) ja tarkasteltavina objekteina, vaan käsilläolevana (*zuhanden*) välineistönä tai kalustona (*das Zeug*), jossa tietoisuuden kohteet ovat olemassa tarkoituksia ja päämääriä varten. Vain näin voidaan Heideggerin mukaan päästä kysymykseen olemisen mielestä (*Sinn des Seins*), ja Heidegger kutsui projektiaan fundamentaaliontologiaksi.

Vaikka sekä Heidegger että Husserl asettivat filosofiansa keskiöön suuntautuneisuuden kohti toiseutta (tai ainakin jotain muuta kuin minuutta), se ei ollut Levinasin kannalta ongelmatonta. Toiseus, jota kohti Husserlin intentionaalisuus suuntautui, otettiin haltuun *tietoisuuden* käsittämänä. Samoin maailma, jota kohti Heideggerin *Dasein* suuntautuu, on aina sen oma, tajunnan sisäpuolelle muodostettu, maailma. Heidegger itse asiassa alleviivaa, että ilman *Daseinia* ei voi olla myöskään maailmaa, sillä ”maailmassa-oleminen” on nimenomaan osa *Daseinin* tapaa olla.[158]

Levinasin mielestä Husserl ja Heidegger eivät merkinneet suurtakaan käännettä filosofian historiassa. He vain jatkoivat länsimaista tietoopillisen filosofian perinnettä. Levinasin mukaan moderneja filosofioita leimaa se, että niissä subjekti määrittää aina kohteen, mutta kohde ei juuri koskaan määritä subjektia. Minä suorastaan pyrkii sulauttamaan kohteensa osaksi käsittämäänsä maailmaa, ottamaan sen omakseen. Levinas sanookin, että länsimaisessa filosofiassa Sama (*le Même*) aina määrittää Toisen (*l'Autre*), mutta Toinen ei koskaan määritä Samaa.[159] ’Sama’ viittaa tällöin käsittävään subjektiin ja ’Toinen’ subjektista erilliseen, vieraaseen maailmaan. Filosofian historiaa hallitsee pyrkimys totaliteettiin, jossa samuuden prinsiippi vallitsee jättämättä ulkopuolelleen mitään.

Läsnäoloa, suuntautuneisuutta ja suhdetta toiseuteen olisikin tarkasteltava tavalla, jossa Toinen (ihminen) säilyttää toiseutensa. Tavoitteena olisi konkreettisen ja persoonallisen toiseuden (*autrui*) ei-tiedollinen ja ei-intentionaalinen kohtaaminen. Levinas käyttää toiseudesta puhuessaan sekä käsitettä *l'autre* että käsitettä *autrui*.[160] Molemmat tarkoittavat suunnilleen samaa kuin suomen kielen sana ”toinen”, mutta käsitteistä ensin mainittu sisältää sekä ”toisen ihmisen” yksilönä että ”toiseuden” joukkiona, kun taas jälkimmäinen (”toiset”) viittaa lähinnä ”toiseen persoonaan”: konkreettiseen toiseuteen ja lähimmäiseen. Käsite *autrui* ei ole myöskään maskuliininen eikä feminiininen, eikä sillä ole

yksikköä eikä monikkoa, vaan se kuvaa toiseutta inhimillisenä kokonaisuutena. Tällä käsitteellisellä täsmennyksellä on tärkeä asema pohdittaessa jälleen sitä, mitä merkitystä on *toiseudella sinänsä* sekä partikulaarien erojen kautta näyttäytyvällä *erilaisuudella*.

Levinasin johtopäätökset Heideggerin filosofiasta ovat voineet olla hieman liian virtaviivaistavia ja yksioikoisia, sillä myös Heideggerin filosofiaan sisältyi jo sen varhaisvaiheessa ihmisten yhteistä ”kanssaolemista” korostava käsite *Mitsein*.[161] Oleminen on aina väistämättä myös toisten kanssa olemista, ja lieneekin mahdotonta, että Heidegger, joka uhrasi olemisanalytiikalleen useita satoja painosivuja, olisi unohtanut filosofiastaan toisten ihmisten merkityksen. Mutta totta on, ettei Heidegger kehitellyt ajatteluaan etiikaksi, vaan se jäi lopultakin pelkästään ontologiseksi deskriptioksi. Juuri tähän Levinas kohdistaakin keskeisen kritiikinsä *Totalité et infinissä*. Hän sanoo näin:

> Heideggerin ontologia [...] painottaa olemisen ensisijaisuutta suhteessa olevaiseen ja määrittää näin jo filosofian olemuksen. Se alistaa suhteen johonkuhun, (joka on olevainen) – eettisen suhteen – suhteelle olevaisen olemisen – tiedolliselle suhteelle – joka persoonattomana mahdollistaa olevaisen käsittämisen ja hallinnan [...].[162]

Levinas saattoi kohdella Heideggeria yksipuolisesti, koska hän kohdisti huomionsa vain Heideggerin varhaisfilosofiaan. Kuitenkin Heidegger irtautui myös omasta fundamentaaliontologiaksi nimittämästään pyrkimyksestä jo 1930-luvun alkupuolella keskittyen tutkimaan ajattelemista (*das Denken*) ihmisen maailmassa olemisen tärkeimpänä moduksena. Heideggerin mielen muuttumista kuvaa se, että hän luonnehti kiinnostuksensa vaihtumista ”käänteeksi” (*die Kehre*).[163] Ajattelemisen esille nostamisella oli tarkoitus korvata perinteinen metafyysinen filosofia, eikä huomiota kohdistettu tällöin enää tieto-opillisiin kysymyksiin, vaan ihmisen todellisuussuhde ymmärrettiin sinänsä ongelmattomaksi ”maan, taivaan, kuolevaisten ja jumalten” nelinpeliksi, jossa keskeistä on ihmisen pohdiskeleva ja elinympäristöönsä kiinnittyvä huolenpito.[164]

Myös Heideggerin *Sein and Zeitissa* olemista tarkasteltiin *Daseinin* ja olemisen yleisenä suhteena, mutta sen painopiste oli koko ajan inhimillisen minän puolella. Lisäksi suhdetta tarkasteltiin vielä ensisijaisesti tiedollisena suhteena, ymmärtämisenä. Tämä suhde saattoi olla lähinnä esi- tai ei-käsitteellinen, ja joka tapauksessa *Daseinin* katsottiin edeltävän tiedon ja totuuden käsitteellisiä pyrkimyksiä. Sekä Levinas että Heidegger irtautuivat varhaisesta fundamentaaliontologiasta, mutta heidän tiensä kulkivat eri suuntiin. Heideggerin kulkema ”peltotie” kutsui häntä olemisen alkulähteille, Schwarzwaldin mustaan metsään. Levinasin tie puolestaan vei toisen ihmisen luokse.

3.1.2. Oleminen ennen ihmistä

On vaikea arvioida, kumpi 1900-luvun keskeisistä fenomenologeista, Heidegger vai Levinas, vie voiton ajattelunsa syvällisyydessä. Levinas kehittelee Heideggerin perustamaa ontologista *Dasein*-filosofiaa kenties pitemmälle, aina olemisen sydänjuurille asti.[165] Hänen tarkastelujensa keskipisteessä on ”oleminen ennen ihmistä”, ennen *Daseinia*, ennen mitään. Levinas nimittää tällaista olemista jo varhaisteoksessaan *De l'existance à l'existant* sanoilla *il y a*, ”on”.

Levinasin käsitys poikkeaa Heideggerin käsityksestä ensinnäkin (1) siksi, että *il y a* on tiedostajasta riippumatonta, se on anonyymia ja määräämätöntä. Teoksessa *Etiikka ja äärettömyys* Levinas kuvailee olemista jonakin,

> [...] joka muistuttaa sitä, mitä kuullaan, kun laitetaan tyhjä simpukankuori korvalle. Aivan kuin tyhjyys olisi täynnä, aivan kuin hiljaisuus olisi ääntä. Jotain, jota voidaan tuntea, kun ajatellaan, että vaikka ei olisi mitään, niin se tosiasia, että ”on”, ei ole kiellettävissä. [...] Ei voida sanoa, että tämä sitkeästi pysyvä ”on” olisi ei-mikään, vaikka mitään ei olisikaan. [...] Erityisen huomionarvoinen on unettomuuden kokemus. Unettomuudessa sekä voidaan että ei voida sanoa olevan jonkin ”minän”, joka ei saa nukuttua. Mahdottomuus irtautua valveillaolosta on jotain ”objektiivista”, omasta aloitteestani riippumatonta. Tämä persoonattomuus täyttää tietoisuuteni, tietoisuus muuttuu persoonattomaksi. Minä en valvo: ”se” valvoo.[166]

Levinasille oleminen on ”unettomuutta”. Hän täsmentää, että kyseessä on subjektista riippumaton kokemus, elämys päättymättömyydestä, joka irrottaa subjektin erilleen olemisesta. Ihminen ikään kuin jää ulkopuolisena tarkkailemaan olemisen tapahtumista, mikä voi Levinasin mukaan tuottaa jopa järkytyksen tai kauhun elämyksen. Perimmältään kyse ei ole kuitenkaan kielteisestä kokemuksesta, ja Levinas on alusta asti torjunut tulkinnan, että kyse olisi ahdistuksesta (*die Angst*).[167] Sen sijaan kyse on yleisinhimillisestä olemassaolon kokemisesta, jonka kautta subjekti voi tulla tietoiseksi omasta erillisyydestään. Kyseessä on kokemisen peruseksistentiaali, jonka kautta myös vierauden, erilaisuuden ja ulkopuolisuuden elämykset ovat mahdollisia. Toisaalta Levinas piti eksistenssifilosofioiden heikkoutena olemiskysymyksen vangiksi jäämistä. Ontologian korostaminen johdatti ajattelua joko etiikan kiistämiseen, kuten Heideggerin kohdalla, tai antropologisiin paradokseihin, kuten Sartren filosofiassa. Sartren mukaan ihmisen ”olemus on vapaus”, ja ihmisen piti periaatteessa valita myös oma syntymänsä ollakseen ”täydellisesti vapaa”.[168] Tällöin kyse ei ollut suhteellisesta vapaudesta,

jonka mukaan vapaus voitiin mieltää vapaudeksi joistakin rajoitteista tai vapaudeksi joihinkin tiettyihin tekoihin.[169] Sen sijaan vapaus nähtiin ihmisen olemuspiirteenä: ihminen *on* vapaus.

Levinas katsookin, että ontologian valta-asema olisi ylitettävä. Ihmisyksilön olisi pystyttävä näkemään oma vähäpätöinen asemansa myös suhteellisesti, ”ulkoa päin”. Hän kuvailee tilannetta monin ”destruktiota” tarkoittavin termein ja selittää, että kyse on ”kuninkaiden viraltapanosta”.[170] Hän ei itse puhu paljoa olemisesta tai *il y a:sta* ”eksistentialistisiksi” luonnehdittujen varhaisteostensa jälkeen. Teoksessa *Etiikka ja äärettömyys* Levinas sanoo, että koko eksistenssin ylikuormittuminen oli seuraus, jonka olemisen yhdistäminen kuolemaan ja ajallisuuteen aiheutti Heideggerin ja Sartren filosofiassa.[171] Silti myöskään eksistenssin perusteista kumpuava huoli (*die Sorge*) ei merkitse edes ahdistuksena (*die Angst*) kielteistä ilmiötä, jos se kyetään ylittämään. Tässä mielessä Levinasin filosofiaa voidaan pitää luontevammin Heideggerin ajattelun *jatkeena* tai edelleenkehitelmänä kuin sen pelkkänä kritiikkinä tai kilpailijana.

Toisaalta (2) Levinasin ja Heideggerin ajattelun eroavuus käy ilmi heidän käyttämistään käsitteistä. Sekä Heideggerin ”olemista” merkittava käsite *Es gibt Sein* että sen vastine Levinasilla, *il y a*, korostavat samaa olemisen epäpersoonallista luonnetta, mutta käsitteiden välillä on myös vivahde-ero. Heidegger käytti saksan kielen ”olemista” tarkoittavan sanan *ist* (oleminen on) asemasta käsitettä *Es gibt* (antaa) nimenomaan välttääkseen sitoutumasta läsnäoloa merkitsevään muotoon ”oleminen on”. Olemista ei ollut tarkoitus kiinnittää läsnä olevaan nyt-hetkeen. Oleminen ikään kuin ”tulee”, oleminen paljastuu kreikkalaisen *aletheia*-ajatuksen mukaisesti, ja olemisen suhde subjektiin on ”anteliaisuutta”.[172]

Levinas puolestaan painotti olemisen persoonattomuutta toiseen suuntaan: oleminen ei ole anteliaisuutta vaan jotakin kauhistuttavaa ja vieraannuttavaa. Se on subjektista ja ymmärryksestä riippumatonta. Minän oleminen ei niinkään ymmärrä olemista kuin tuntee sen painon.[173]

Kolmanneksi (3), Heideggerin ja Levinasin käsitykset ontologiasta poikkesivat toisistaan siksi, että Levinas tulkitsi inhimillisen olemassaolon ajattomaksi ja nyt-hetkeen pysähtyneeksi, kun taas Heideggerin olemiskäsitystä luonnehti näkemys, että *Dasein* on historiallinen ja suuntautuu ”itsensä edelle”. Heideggerin ajatus nyt-hetkisestä läsnäolosta sisälsi sekä menneisyyteen että tulevaisuuteen ulottuvan askeleen, josta hän käytti Husserlilta peräisin olevia retention (suuntautuminen menneisyyteen) ja protention (suuntautuminen tulevaisuuteen) käsitteitä.[174] Nämä sisältyivät jo subjektin preesensiin. Sen sijaan Levinasille oleminen oli nyt-hetkeen pysähtynyttä. Levinasille tulevaisuus on vain toinen nykyisyys. Tällä tavoin Levinasin filosofia näyttää poistavan näköpiiristään kuoleman merkityksen. Oleminen ei vertaudu kuolemaan. Ihmisen elämää ei nähdä kuoleman kautta, eikä elämistä määritellä

rajallisuuden avulla. Tietyllä tavoin tämä on hyvin johdonmukaista. Niin kauan kuin subjekti on, kuolemaa eli subjektin ei-olemassaoloa ei ole. Lisäksi Heideggeria voidaan arvostella siitä, että hän pyrki määrittelemään elämän merkitystä kontrastien kautta. Kuitenkaan musta ei tule mustemmaksi valkoiseen verrattuna, eikä hyvä tule paremmaksi sen kautta, että sen rinnalla kasvaa jotakin pahaa. Tämä vastakohdilla operoiminen on hyvin kompleksista ja voi johtaa lähinnä paradokseihin, kuten esimerkiksi siihen, että ihmisen on oltava elossa, kun hän kuolee, ja että elämä nähdään kokonaisuudessaankin lähinnä viivytettynä kuolemana.[175]

Toisaalta myöskään Levinas ei voinut kiertää ajallisuuden merkitystä: ihminen on sidottu aikaan. Jos oivaltaisimme, mitä aika on, tietäisimme varmasti myös sen, mitä on elämä tai mitä merkitsee kuolema. Levinas näyttää karttavan sekä kellojen mittaamaa aikaa että subjektiivisen aikakokemuksen analyysia; hän näyttää jättävän ajan olemuksen pohdintojensa ulkopuolelle. Hän yrittää kaikin tavoin kiertää kysymyksen, jota jo Augustinus huokaili *Tunnustuksissaan:*

> Mitä on siis aika? Minä luulen sen tietäväni, jos kukaan ei sitä minulta kysele. Mutta jos joku sitä kysyy ja tahtoisin sen selittää hänelle, minä en sitä tiedä.[176]

Monet filosofit ovat pohtineet ajan olemusta yksinäisyydessä ja päätyneet kirkkoisän tavoin neuvottomuuteen. Tämä koskee subjektiivisia elämyksiä ajan rientämisestä. Mutta positivismin mukainen ajan laskeminenkaan ei ole viisastanut meitä. Kello on mittari, joka ei mittaa mitään. Jokainen kello käy omia aikojaan jo suhteellisuusteoriankin valossa. Aika on kiinnitetty viisareiden liikkeeseen tai kiteiden värähtelyyn. On olemassa myös atomikelloja, joiden merkittävin ominaisuus on tarkkuus.

Ajan mittaaminen sinänsä on kuitenkin äärettömän tyhjänpäiväistä, koska myös tarkkuus suhteutetaan pelkkään mittaamiseen itseensä, siihen, että sekunnit ovat yhtä pitkiä ja viisarit tekevät samanlaisia kierroksia päivästä toiseen. Jos aika ei merkityksellisty olemisessa, jos tietoisuus kuolemasta ei havahduta ihmistä ajallisuutensa ymmärtämiseen, jos elämää ei leimaa huolehtiminen ja kiire, niin mikä muodostaa ajallisuuden perustan? Levinas vastaa: aika on suhdetta toiseen.

3.1.3. Diakroninen aika

Odottavan aika on tunnetusti pitkä, varsinkin jos odottaa toista ihmistä ja joutuu odottamaan yksin. Levinasin *Le temps et l'autre* -teoksen mukaan ajallisuus saa merkityksen, kun ihminen tulee tekemisiin sellaisen toisen ihmisen kanssa, jolla on oma erillinen ajallisuutensa.[177] Hän

ymmärtää, että ihmisten kellot käyvät eri aikaa. Sinänsä erillisillä asioilla ja ilmiöillä on ihmisille eri merkitys, koska ne sijoittuvat eri tavoin ihmisten subjektiivisilla aika-akseleilla. Aika ei ole synkronoitavissa osaksi minän aikaa. Aika ymmärretään tällöin perustavasti eri tavoin kuin Heideggerin filosofiassa. Voidaan jopa epäillä, puhuuko Levinas lainkaan ajasta siinä merkityksessä kuin subjekti väistämättä kokee oman ajallisuutensa: tapahtumisena, jolla on alku ja loppu. Levinasin filosofia näyttää sivuuttavan ajan totutun olemuksen. Jos ajalla ei olisi alkua eikä loppua, emme ymmärtäisi olevan aikaakaan, koska ikuisuuden näkökulmasta kaikki väheneminen ja kasvaminen on käsittämätöntä. Tässä mielessä Levinasin filosofia näyttää häviävän uskottavuudessa Heideggerille. Mutta Levinas onnistui kuvailemaan, minkälaista aikakokemus voi olla ihmisten *välillä*, eri subjektien näkökulmasta. Aika on suhteellista.

Levinasin käsitys on, että vasta toisen ihmisen ajallisuuden tunnistaminen tekee ihmisen tietoiseksi omasta ajallisuudestaan. Tämä voi käydä selville esimerkiksi siitä, että tunnemme itsemme vanhoiksi tai nuoriksi riippuen, minkä ikäisten ihmisten kanssa olemme tekemisissä. Yksin oleva ihminen tuntee itsensä epäilemättä jatkuvasti nuoreksi. Aika ja kokemukset ajasta ovat subjektiivisia mutta myös sosiaalisia. Tämä ei tarkoita, että olisi olemassa jotain yhteistä sosiaalista aikaa, kuten työaikaa, vapaa-aikaa tai paljon mainostettua ”laatuaikaa”, johon yksilöt voidaan suotuisasti synkronoida. Juuri ajan sosiaalisuuden kautta valottuu, kuinka toisen aika on minän aikaan nähden *diakronista*, eriaikaista. Sosiaalisesti kuluvan ajan merkitys on oman ja toisen ajan erottamisessa: ajan sosiaalisuus valottaa, miten ihmiset jatkuvasti pyrkivät *pois* yhteisestä ajasta. Aikojen yhteensopimattomuus ja vaikeudet löytää yhteistä aikaa vain todistavat ihmisten toiseudesta, erillisyydestä ja vieraudesta. Jokaisella on oma aikansa; aika on pluraalista.

Ajan sosiaalisuus ei tarkoita, että ihmisten ajalliset suhteet olisivat vaihdettavissa. Jokaisella on oma olemassaolonsa, joten jokaisella on myös oma menneisyytensä ja tulevaisuutensa. Tässä mielessä aikakokemuksia ei voida tyhjentävästi kommunikoida, ja siksi Levinasin aikakäsitys muodostaa merkittävän poikkeuksen vertaistensa joukossa. Monia 1900-luvun filosofioita leimasi kunnianhimoinen pyrkimys ajan olemuksen ratkaisemiseen ja selkävoiton saamiseen ajan armottomuudesta universaalien teorioiden avulla. Sekä Albert Einsteinin yleistä suhteellisuusteoriaa että Heideggerin *Sein und Zeitia* voidaan ymmärtää tämän toiveen kiteytymänä.[178] Huoli ajan kulumisesta koetettiin vaimentaa joko älyn voitokkaalla säkenöinnillä tai subjektin sankaruudella: kiskaisemalla hätäjarrusta vääjäämättä eteenpäin kiitävässä junassa. Ne molemmat ilmaisivat lähinnä kauhukahvaan takertumista. Ne molemmat olivat tekijöidensä yrityksiä hallita ajan kaikkivoipaisuutta intellektuaalisesti. Perimmältään tämä merkitsi epätoivon myytin toteutu-

mista: vaipumista joko kapinahengen tai älyn lahjojen tuottamaan surumielisyyteen. Einsteinin ja Heideggerin teoriat olivat enemmänkin yrityksiä taistella aikaa vastaan kuin sen puolesta, minkä seurauksena ne molemmat ”toivat meille valon” toiseen potenssiin korotettuna.[179] Tällä seurauksella on ollut epäilemättä merkitystä myös siihen, miksi Levinas halusi nähdä ajan pluraalisena ja diakronisena, subjektien välisenä merkitysyhteytenä. Hänen suhteellisuudentajuisuutensa antoi meille suhteellisuusteorian ihmisten suhteista.

Aika muodostaa erään perusteen niille vierauden ja outouden sekä eroavuuden ja erilaisuuden kokemuksille, jotka johdattivat Levinasia käsittelemään toista ihmistä transsendenttina, tiedolle tavoittamattomana olentona. Keskeistä on, että kaikkea yhteyttä toiseen ihmiseen ei voida ajatella tietona. Ihmisten yhteys voidaan säilyttää, vaikka se ei olisikaan tiedon tai ajallisuuden syntetisoivaa yhteyttä. Se koostuu satunnaisista kohtaamisista. Se voi olla kasvokkain oloa, läheisyyttä ja hetkessä viipyvää tuokiomaisuutta. Epävarsinaisilta ja irrallisilta tuntuvat kohtaamiset rappukäytävissä ja ovensuissa ovat kaikessa arkipäiväisyydessään ainoa varsinainen oleminen, joka meillä on, vaikka idealisoiva ajattelu johdattaakin helposti toivomaan toisin. Järjestetyt tapaamiset ja tilannerutiinit tavoittavat harvoin spontaanin kohtaamisen tuoreutta. Tässä valossa voitaneen ymmärtää myös José Ortega y Gasset’n ajatus: Varsinainen elämä on koko osamme totuudesta.[180]

Huomion kiinnittäminen nyt-hetkeen ja läsnäoloon saattaa vaikuttaa yksinkertaistavalta, mutta Levinasin vaikutushistorian valossa se tuntuu kenties ymmärrettävältä. Husserl ja Heidegger olivat painottaneet, että ihminen tulee menneisyydestä ja kurottautuu tulevaan. Nykyhetki on kuitenkin ainoa hetki, jossa elävä ihminen voi olla. Menneisyydessä elävät ihmiset ovat yleensä kuolleet, ja tulevaisuudessa elävät ihmiset eivät ole koskaan eläneetkään, vaikka pinnalta katsoen he voivat näyttää olevan vielä hengissä.

3.2. KOHTI DIALOGISTA FILOSOFIAA

Emmanuel Levinasin filosofia pyrkii vastaamaan monitahoisesti dialogisen filosofian edellytykseen eli siihen, voiko ainutlaatuinen ja Buberinkin tavoittelema persoona ainutlaatuisuutensa säilyttäen kohdata erilaisuutta, toiseutta ja vierautta. Jos ’persoonaa’, ’Minää’ ja ’Sinää’ voidaan pitää Buberin avainkäsitteinä, ovat Levinasilla vastaavassa asemassa ’Toinen’, (*l’autrui*) ’Kasvot’ (*le face*) ja ’epäsymmetrisyys’.[181] Jo tässä vaiheessa on syytä alleviivata, ettei toiseus merkitse Levinasillekaan *samaa* kuin erilaisuus, vaikka monissa filosofioissa Levinasin käsityksiä toiseudesta on käytetty lähtökohtana ihmisten välisten erojen terävöittämiseen. Myös Levinasille toiseus on primaarinen kategoria: olemme ensi-

sijaisesti toisillemme *toisia*. Vasta tämän oivaltamisen jälkeen voimme ymmärtää olevamme jonkin erityispiirteen perusteella *erilaisia*. Kuitenkin toiseus on tärkeämpi ja, kuten näemme, oikeastaan ainoa ihmisten erillisyyden kannalta merkityksellinen kategoria.

Tieteellisen ajattelun kannalta kiintoisaa on, *millä keinoin* voitaisiin kohdata se singulaarinen oleva, josta Buber ja Levinas puhuivat – ilman, että suhdetta varjostaa mikään, mikä peruuttaa tämän ainutlaatuisuuden. Myös Levinasin filosofia alkaa sosiaalisuudesta ja sosiaalisten suhteiden merkityksen myöntämisestä. Esimerkiksi Stephan Strasser katsoo, että suhdetta Buberin Minän (Levinasin ajattelussa ”Saman”) ja Sinän (Levinasilla ”Toisen”) välillä ei voida ymmärtää lajin (naturalismi) eikä yksilöön tai yhteisöön (yhteiskuntatieteet) perustuvan viitekehyksen sisällä, sillä Minää (Samaa) ja Sinää (Toista) ei voida sulauttaa mihinkään systeemifilosofiseen ajatusrakennelmaan.[182]

Levinasin mielestä yksilön, sielun ja substanssin käsitteet, joiden varaan filosofiaa on usein perustettu, eivät onnistu sisällyttämään mukaansa olennaisinta toisesta ihmisestä. Ihmistä leimaa ensisijaisesti se, että hän on meille absoluuttisesti toinen, vieras ja tietokykymme tuolla puolen eikä siten sisällytettävissä mihinkään teoreettiseen järjestelmään. Yleiskäsitteillä, kuten ’humaanisuus’, ’yhteinen hyvä’ tai ’tieteen ja tutkimuksen kokonaisetu’, on voimaa vain, jos ihmiset antautuvat niiden käytettäviksi. Tässä mielessä tieto voi olla esimerkiksi julkista hallintoa tai ohjailua varten, mutta tutkittava persoona jää välttämättä ainutlaatuiseksi, eikä sitä voida peitota yleiskäsitteiden alle. Strasserin mielestä yleiskäsitteiden alle sopimattomuus voisi toimia aseena myös tieteen ideologisoitumista vastaan, sillä ei voi olla olemassa mitään universalistista eikä kaikille pätevää tieteellistä normia.[183]

Vaikka Levinasin filosofinen pyrkimys oli selvästi eettispainotteinen, häntä ei voida sanoa sen enempää moraalifilosofiksi kuin moralistiksikaan. Esimerkiksi Jacques Derrida on myöntänyt, ettei Levinas ”pyri rakentamaan etiikkaa vaan löytämään sille merkityksen”.[184] Tästä syystä hän kutsuu Levinasin filosofiaa eettisen teorian sijasta ”etiikan etiikaksi”.[185] Saman on sanonut Levinas itse toteamalla teoksessaan *Etiikka ja äärettömyys*, että ”[m]inun tehtäväni ei ole etiikan rakentaminen; yritän vain löytää sille merkityksen [*le sens*].”[186] Levinasin filosofian keskiössä on ihmisen vastuullisuus, joka ei seuraa vapaudesta kuten Sartrella vaan joka edeltää ihmisen vapautta. Tämä on osa Levinasin filosofista hanketta, joka alkaa etiikasta eikä esimerkiksi tiedon kysymyksistä tai ontologiasta. Siinä, missä Buberin filosofia kiersi tietoteoreettisen lähtökohdan alkamalla persoonasta, siinä Levinas sivuuttaa tieto-opin kuningasaseman aloittamalla etiikan primaarisuudesta. Etiikka ei saisi olla vain muiden jäljessä tuleva osa-alue, vaan sen pitäisi olla *prima philosophiaa*. Tieteenharjoittajat eivät siis voi etiikasta puhuessaan paeta universaalin järjen tai substanssin (kuten Jumalan) taakse,

vaan heidänkin on aina puhuttava omasta näkökulmastaan, omista perinteistään ja intresseistään lähtien.[187] Kyse on subjektiivisen minuuden myöntämisestä tutkimuksen lähtökohdaksi. Näin ajatellessaan Levinas pyrki tosin myös subjektiivisuuden kriittiseen kyseenalaistamiseen.

3.2.1. Toisen kasvojen kohtaaminen

Levinasin etiikkaa voitaisiin kuvata egon, tietävän subjektin ja ”Saman” (*le Même*) kyseenalaistamiseksi. Kuten edellä totesin, Levinasin mielestä länsimainen filosofia on antanut ontologialle keskeisen aseman tutkiessaan ihmisen ja persoonan rakennetta. Ontologia taas on pyrkinyt absoluuttiseen näkökulmaan: paljastamaan koko todellisuuden rakenteen. Filosofit antautuvat helposti puhumaan esimerkiksi logoksesta (eli järjestä), historiallisuudesta tai jostain muusta yhteisestä perustasta. Eri filosofit ovat johtaneet todellisuutta koskevat ratkaisunsa yhdestä tietystä alkuprinsiipistä. Platonille se oli idea, Marxille pääoma ja Wittgensteinille kielen analyysi. Kristillisille filosofeille se oli Jumala, Kantille aistikyky ja Sartrelle vapaus. Kukin käsite on tarjonnut filosofille aristoteelisen kiinteän pisteen, ja tiede on ollut se menetelmällinen vipuvarsi, jolla maailmaa on kammettu paikoiltaan. Työssä on myös onnistuttu, ja filosofit ovat pystyneet hautaamaan omissa nimissään sekä todellisuutta että ihmisiä. Ontologia viittaa siis enemmänkin asenteeseen kuin tieteen tai filosofian osa-alueeseen. Toiseusfilosofiallaan Levinas ei pyrkinyt jatkamaan tätä perinnettä vaan katkaisemaan sen voittokulun. Niinpä hänen käsitettään ’Toinen’ ei pitäisi ymmärtää uudeksi metafyysiseksi kulmakiveksi, jonka ympärille rakennetaan ihmissuhteiden sokkelia. Levinasin ajattelussa korostuu osapuolten sijasta suhteessa oleminen. Kyseessä on diffuusi filosofia, jonka sisältö muodostuu kirjavaksi. Toiseutta ei voida eikä tarvitse määritellä univokaalisti (yleispätevästi) tai ekvivokaalisti (tyhjentävästi toisten käsitteiden avulla).

Etiikka on Levinasille oman vapauden ja aktiivisuuden kritiikkiä. Se on kaiken erilaisuuden yhteen ja samaan palauttavan sekä tietoa vaativan egon arvostelemista. Levinas viittaa ontologiseen ajatteluperinteeseen käyttäen Husserlilta peräisin olevaa termiä ”luonnollinen ajattelu”. Levinas piti luonnollista ajattelua ideologian tai esiymmärryksen kaltaisena painolastina, joka on niin kiinteä osa ajattelutottumuksiamme, että etiikan ensimmäinen tehtävä olisi kaiken luonnollisen ajattelun ylitse käyminen. Hän sanoo, että ”kutsumme tätä Toisen läsnäolon välityksellä tapahtuvaa luonnollisuuteni kyseenalaistamista etiikaksi”.[188]

Sen lisäksi, että luonnollinen ajattelu koostuu filosofialle vaarallisista itsestäänselvyyksistä, se toistaa myös naturalismin opettamaa käsitystä ihmisen toiminnan luonnonvaraisuudesta. Luonnollisuuden ylittämiseen

vaaditaan tietynlaista passiivisuutta, joka on avain egon valtapyrkimysten voittamiseen. Toisen ihmisen kohtaamiseksi on minuus Levinasin mielestä transsendoitava eli siirrettävä syrjään, ja on asetuttava tietoisesti omien näennäisten lakien ja rajoitusten ulkopuolelle. Ajatus on ymmärrettävissä kannanotoksi myös Kantin perspriktiiviseen etiikkaan. Etiikan välittömyys paljastuukin pelkissä deskriptioissa eli kuvauksissa ja niissä välittömästi näyttäytyvissä piirteissä, jotka esittäytyvät toisen ihmisen kasvoissa (*la face*). Ihminen ei ole sen enempää luonnonlain kuin moraalilainkaan alainen. Kasvot kertovat, että toisessa ihmisessä on yllätyksen ja hätkäytyksen mahdollisuus. Levinas kuvaa transsendoimisen tapahtumaa niin, että ”moraalinen tietoisuus ei ole arvo vaan pääsy ulkopuoliseen olemiseen; ulkopuolinen oleminen *par excellence*, se on toinen ihminen.”[189] Teoksessaan *Totalité et infini* hän kutsuu tätä ”toisen kasvojen kohtaamiseksi” (*le face-à-face*) ja sanoo, että ”[i]hmisen todellinen olemus [*la vraie essence*] näyttäytyy hänen kasvoissaan, joissa hän on äärettömän Toinen [*infiniment Autre*].”[190] Toisen kasvojen kohtaaminen on ”perimmäinen rakenne” (*la structure infini*), joka ei pelkisty mihinkään muuhun ja jonka varassa kaikki muut rakenteet ovat.[191] Levinas jatkaa, että ainoastaan eettinen havahtuminen, joka sisältää toisen ihmisen kasvojen paljastumisen, voi tuoda esiin ajattelun mahdollisuuden. Ääretön toiseus ilmentyy kasvoissa ja jättää ”jäljen äärettömästä äärelliseen”. Transsendenttia ei voida käsittää objektivoivalla ajattelulla, vaan Toinen jää aina perimmältään vieraaksi.

Levinasin kieli on hyvin tiivistä, äärimmäistä ja vaativaa. Hänelle on ominaista myös julistava tyyli. Levinas näyttää luottavan kasvojen voimaan etiikan ja moniarvoisuuden takeena. Ongelmallista hänen mielestään onkin vain se, ettei etiikalle näytä olevan parempaakaan taetta. Aivan kuten Buber, myös Levinas ajattelee, että utilitaristiset ja liberalistiset etiikan teoriat sekä niiden tieteenfilosofiset aateveljet, kuten empirismi ja positivismi, olivat osa sitä ”luonnollista asennetta”, joka toteutti Minä–Se-suhteen. Tämä saattoi olla tarpeellista yhteiskunnan toimivuuden kannalta. Mutta ne, sen enempää kuin kokonaisuuksia korostavat sosiologian teoriatkaan, eivät pystyneet kertomaan meille, *miksi ihminen sinänsä olisi arvokas ja loukkaamaton*, vaikka ihmisarvo onkin useasti pantu hyötyanalyysin puntariin. Moraalifilosofinen millimetritutkimus ei pystynyt estämään ihmisarvon inflaatiota ja holokaustia, jota Levinas pakotettiin näkemään natsien ja fasistien aikakaudella. Kasvot kutsuvatkin meitä toisaalta eettiseen harkintaan – ja toisaalta ne havahduttavat systeemikeskeisen ajattelun ylittävään vastarintaan ja kritiikkiin.

3.2.2. Kasvojen ilmestys ja järisyttäminen

Toisen ihmisen eettinen vastarinta tapahtuu Levinasin mukaan kahdella tasolla: tiedollisella tasolla ja esitiedollisella kehollisella tasolla.[192] Tiedollista tasoa edustaa kielellinen vuorovaikutus, jossa toinen ihminen kertoo erilaisesta maailmakokemuksesta. Olennaista on, että kielellinen vuorovaikutus voi paljastaa yhtä hyvin ymmärtämättömyyttä ja ajatusten yhteensopimattomuutta kuin ymmärtämistä ja ajatusten yhteensopivuuttakin. Esille tulee kulttuurisia ja historiallisia kerroksia, jotka eivät ole välitettävissä pelkän kielen avulla: esille tulee kokemusten erilaisuus ja vaikuttavuus. Levinas sanoo, että toisen ihmisen takana ”järisyttää ja järkyttää toinen abstrakti ja maailmaan kuulumaton läsnäolo”.[193]

Levinasille ihmisruumis kokonaisuutena on kasvot. Hän puhuu kasvojen yhteydessä ilmestyksestä (*la révélation*) erotuksena paljastumisesta, jota kuvaavan käsitteen (*aletheia*) Heidegger oli lainannut Platonin filosofiasta.[194] Levinasin mielestä kasvot eivät oikeastaan ”paljasta”, vaan kyse on pikemminkin suhteeseen asettumisesta. Tarkoitus on, että minuus menettäisi itseidenttisyytensä ja identifikaationsa, jossa tietoisuus perustaa varmuutensa vain oman itsensä varaan. Kasvojen tehtävänä ei ole paljastaa tai kertoa vaan pikemminkin dekonstruoida minän tietoisuus. Kasvot edustavat esitietoista kokemusta, ja ne kyseenlaistavat tietoisuuden ja tiedon. Tämä ei välttämättä edes välity tietoisuudelle vaan jää esitietoiselle tasolle. Kasvojen paljastuminen ei ole myöskään sama asia kuin eleiden tai ilmeiden paljastuminen. Tarkasteltaessa kasvojen kohtaamista esimerkiksi interaktionistisesti kasvot on jo analysoitu osatekijöihinsä.

Levinas kuvaa esitietoista kohtaamista vieraanvaraisuuden (*l'hospitalité*) käsitteellä.[195] Minä suhtautuu toiseen jollakin tavalla aina *jo ennen* kuin minä on asiasta tietoinen, toisin sanoen ennen kuin minä tekee ratkaisuja siitä, ottaako toisen vastaan vai ei.[196] Kyseessä on ”järkyttävyys ja havahtuminen”, ja Levinas sanookin, että ”[i]nhimillinen elämä herää huomatessaan toisen; se on jatkuvassa heräämisen tilassa.”[197]

Näin sanoo filosofi, jolle ”ajatteleminen on unettomuutta”. Ihmiset ovat ikään kuin ”unessa”, ja heidät pitäisi kiskoa hereille. Onko kysymys siis samasta filosofiasta, jonka tunnemme mystikoilta: olisi havahdutettava ajattelemaan syvemmin ja tarkemmin? Myös Levinasin mielestä ihmisten olisi pysyttävä hereillä. Mutta onko mahdollista, että tajuissaan oleva ihminen ei ajattelisi? Onko mahdollista, että en olisi valveilla ollessani hereillä? Jos minun on vastattava kieltävästi, olenko poikkeuksellisen eettinen ihminen? Levinasin ajattelun omaleimaisuudesta kertoo se, että

hän *ei* määrittele autonomista ja itsenäistä subjektia lähtökohdaksi, vaan sellainen on minän suhde toiseen ihmiseen ja – monikollisesti: toisiin ihmisiin. Kyseessä on muistutus, että suhde on vastuullinen jo ennen kuin minä tekee *tiedollisia* ratkaisuja siitä, miten hän itse *haluaa* olla vastuussa. Toisaalta toteamuksessa ei ole välttämättä mitään kummallista: tämähän on vastuun luonne.

3.3. TOTALITEETTIEN MURTAMINEN

Tietosuhteessa tapahtuvaa maailman hahmottamista Levinas valaisee samuuden käsitteen avulla. Käsite 'Sama' (*le Même*) viittaa tällöin muuhunkin kuin pelkkään kulttuuriseen yksiaineksisuuteen tai yritykseen valaa toisia ihmisiä poliittisten ja ideologisten totaliteettien muotteihin. Samuuden käsite viittaa minän ja ulkomaailman suhteeseen. Samuuteen liittyy tarpeen (*le besoin*) käsite.[198] Samuuden periaate toteutuu, kun minä tekee maailman itselleen tutuksi omien tarpeidensa kautta. Minä muodostaa maailman kanssa tällöin ykseyden, johon ei mahdu mitään muuta. Tämän voi ymmärtää kritiikiksi suhteessa Heideggerin filosofiaan, jolle "tuuli oli tuulta purjeissa", mutta saman arvostelun voi kääntää myös niitä utilitarismin ja pragmatismin teorioita kohti, jotka ovat korostaneet olevaisen käytettävyyttä vain ihmisen omia tarpeita varten. Toisaalta niidenkään menestyksessä, oikeutuksessa ja mahdollisessa ongelmienratkaisukyvyssä ei ole välttämättä mitään moittimista. Lisäksi Heideggeria voidaan puolustaa huomauttamalla, että hän julisti myös olevaisen jättämistä silleen (*die Gelassenheit*), rauhaan inhimilliseltä toimeliaisuudelta.[199]

Levinasin esittämässä kritiikissä keskeistä onkin, että hyötyä tavoitteleva ihmismieli sulkee helposti ulkopuolelleen kaiken, mikä ei vastaa minän eli subjektin tarpeita. Ihminen unohtaa toimintansa sivuseuraukset. Voimme pyrkiä hallitsemaan todellisuutta ja luontoa esimerkiksi praktisen syllogismin avulla: oppimalla tuntemaan vaikutusyhteyksiä ja valitsemalla oikeat lähtökohdat toivottujen tulosten aikaansaamiseksi. Ihminen voi huomata, että ei ole sähköä ilman ydinvoimalaa, ja niinpä hän ryhtyy rakentamaan ydinvoimalaa luodakseen kaapeleihin virtaa, mutta hän laskee yhtälöistään pois tai jättää tahattomasti huomiotta ei-aiotut sivuseuraukset.[200] Kenties kaikkia seurauksia ei voida edes periaatteessa tuntea, koska ratkaisut koskevat tulevaisuutta. Lisäksi asioiden *merkityksistä* päättävät vasta tulevaisuudessa elävät ihmiset. Ihminen menettelee siis moraalisesti arveluttavalla tavalla asettaessaan luonnon palvelukseensa vain omia tarpeitaan varten ja rajoittaessaan toisten ihmisten elämää ratkaisevasti, kuten ydinsaasteongelman kanssa on käymässä. Ydinenergian aikakausi nauttikin suosiota erityisesti Heideggerin kriittisissä hampaissa,[201] kun taas Levinasia kiinnosti meta-

fyysinen ”samaksi” (*le Même*) tekemisen innostus.[202] Samuuden periaate ilmentyy Levinasin mukaan tiedollisessa tavassa tehdä maailma omaksi, hallittavaksi ja hyödylliseksi. Tietävä minä pyrkii tarpeidensa mukaisiin valintoihin; hän idealisoi maailman sellaiseksi, joka tyydyttäisi hänen tarpeitaan, *ellei toisia olisi*.

Toinen ihminen saatetaan kokea sekä tarpeiden vastustajana että niiden kohteena. Toinen on intohimon ja halun kohde mutta myös aktiivinen vastustaja. Tämä ei tietystä seksuaalisuutta tihkuvasta muotoilustaan huolimatta liity pelkästään yksilöiden suhteisiin. Levinas viittaa siihen, että kaikki nämä ymmärtämistavat edustavat totaliteetin (*la totalité*) maailmaa. Toinen tulee ymmärretyksi subjektin omien tarpeiden kautta. Keskeistä toiseudessa olisi vieraus, joka voisi purkaa omistamishaluista ja totaliteetinomaista ajattelua. Levinasin mukaan nimenomaan toinen ihminen voisi murtaa itseensä sulkeutuvaa ajattelutapaa. Tämä edellyttäisi kuitenkin *konfliktia* minän ja toisen ihmisen välillä. Seuraavassa tarkastellaan, miten ihmisen vegetatiiviset eli kasvulle ja elämälle välttämättömät tarpeet voivat tuottaa naturalistiselle tasolle liittyviä konflikteja ja tarjota työsarkaa filosofiselle etiikalle.

3.3.1. Tarve, halu ja kaipaus

Suomen kielen sanat ”tarve” ja ”halu” ovat lähellä toisiaan. ”Tarve” viittaa siihen, että jotain pidetään välttämättömänä tiettyä tarkoitusta varten. Unen tarve liittyy väsymyksen poistamiseen, levon tarve jaksamiseen, filosofian tarve merkitysten oivaltamiseen ja makoisan aterian tarve hengissä säilymiseen. Sen sijaan halu ja haluaminen eivät edellytä edes tuon tapaisia näennäisesti välttämättömiä päämääriä. Ne voivat olla lisäksi kyltymättömiä. Halu ja haluaminen ovat pyyteitä vailla rajoja. Sen sijaan kaipausta karakterisoi se, että kaivattua asiaa ei uskota saavutettavan ainakaan välittömästi. Kaipaus on lisäksi henkilökohtaisempi tunne kuin haluaminen tai tarve. Se liittyy läheisesti myös luonteeseen ja persoonallisuuteen. Sosiaalipsykologi Antti Eskola toteaakin teoksessaan *Persoonallisuustyypeistä elämäntapaan* erään tosiasian: ”sana luonne eli karakteeri esittää kreikankielisen alkuperäismerkityksensä mukaisesti yksilölle luonteenomaisen ikään kuin se olisi häneen painunut erityinen leima.”[203] Kreikan kielessähän sanaa ”karakteeri” vastaava ilmaus tarkoitti yhtä aikaa sekä ”kaipausta”, ”kaiverrusta” että ”luonnetta”.

Kaipausta luonnehtii poissaolo. Niinpä sen voidaan katsoa kohdistuvan yhtä hyvin todella olemassa olevaan kuin olemattomaankin asiaan. Kaipaus on tunne, joka on tyypillinen lähinnä ihmisille, mutta se on piirre, joka tekee myös eläimistä joskus melkein inhimillisiä. Kaivatessamme tiedämme, ketä tai mitä erityisesti odotamme tai kaipaamme;

kaipauksen tunne tunnustaa persoonan. Levinasin filosofiassa kiintoisaa on, että hän arvotti käsitteen 'tarve' kielteisesti, kun taas 'haluaminen' ja 'kaipaus' edustivat hänelle jotain myönteistä. Kyse ei liene vain siitä, ettei Levinas tahtoisi olla kohtuullinen – tarvehan sulki sisäänsä rajallisuuden ajatuksen: tarve tyydyttyy. Kyse on sen sijaan siitä, että kun tarve suuntautuu toiseen ihmiseen, sen taustalla on määrittämisen, mittaamisen, harkinnan ja puntaroinnin periaate: sinä olet olemassa tarpeitani varten.

Määrittelevä suhde toiseen ihmiseen kumoaa näennäisen hienovaraisuuden, jolla tarve loistaa kyltymättömän haluamisen ohi. Siinä, missä tarve oli Levinasille kielteinen ja toista ihmistä esineellistävä suhde, haluaminen onkin sitten jotain myönteistä. Siinä, missä tarve kykenee ottamaan kohteen haltuunsa, haluaminen ei tähän pysty, ja juuri siksi halu jää aina kyltymättömäksi: siksi haluaminen on pyyteellistä. Mutta tähän kätkeytyy myös haluamisen filosofinen opetus. Kun haluamista ei ehdollista mikään puute, kuten tarpeen kyseessä ollessa, halun kohde pysyy aina tavoittamattomana, aina toisena.[204] Tämä on toiseuden kannalta onnekasta, sillä näin vältämme esineellisyyden ansan. Esimerkiksi rakastaja, joka sanoo "tarvitsevansa" rakastettua, paketoi rakastetun jo omiin tarpeisiinsa ja lakastuttaa hänessä sen, mikä toisessa ihmisessä on rakastamisen arvoista, hänen persoonansa. Sen sijaan rakastaja, joka ilmoittaa vain "haluavansa" rakastettua, ei toimi esineellistävällä tavalla. Hän myöntää rakastettunsa tavoittamattomuuden, ja hän tunnustaa tunteidensa täyttymättömän luonteen. Hän kieltäytyy kietomasta rakastettua tarpeidensa valtaan, ja siksi hänen suhdettaan toiseen ihmiseen luonnehtii kaipaus. Kaipaus on nimenomaan haluamisen seuraus. Kaipaus jää, koska halu ei pyri sulauttamaan toista itseensä. Haluaminen on olemista suhteessa toiseen siten, että toinen säilyttää toiseutensa. Asian voi sanoa myös niin, että tarpeeseen perustuva rakastaminen on pohjimmiltaan riippuvuutta, aivan kuten vihaaminen tai tupakointi, kun taas haluaminen on spontaanimpaa, intohimoista ja vähemmän ehdollista.

Mikäli nykyisiä feministejä on uskominen, Levinasin ajattelu edustaa miehen filosofiaa, jolle seksuaalisuuden sanotaan olevan "katoava piste". Hänen ajattelunsa valossa onkin vaikea ymmärtää niitä naistutkijoita, jotka valittavat sitä, että miehen seksuaalisuutta leimaa kyltymättömyys ja uusien kokemusten sekä täyttymyksen jatkuva etsiminen. Sehän on seksuaalisuuden sekä biologinen että merkityksiä sisältävä *olemus*. Jos seksuaalinen intohimo, halu ja kaipaus tyydyttyisivät lopullisesti, seksuaalisuus kuolisi pois. Eräänä viittauksena tähän ranskalaiset sanovatkin orgasmeja "pieniksi kuolemiksi". Jatkuvaa haluamista ja kaipaamista voidaan pitää myös kauniina ihmissuhteiden muotoina. Halu ja kaipaus muistuttavat uskonnoille ominaista pyrkimystä jumalayhteyteen ja tieteille tyypillistä totuuden tavoittelua. Niihin liittyvää raja-arvomaista

luonnetta voidaan pitää merkkinä avoimuudesta, määrittelemättömyydestä ja transsendentin tunnustamisesta, kun taas tietämisen tai toisen ihmisen ”tarvitseminen” määräisi niin tiedon kuin ihmissuhteetkin käyttöön vain joitakin immanentteja ja laskelmoituja tarkoituksia varten. Tässä mielessä miehen seksuaalisuudessa nähdyn kyltymättömyyden sekä haluamisen ja kaipaamisen feministinen moralisoiminen vaikuttaa oudoksuttavalta.

Mutta Levinasia vastaankin voidaan väittää: lause ”minä tarvitsen sinua” saattaa olla aidon rakkauden ilmaus, ja ”minä haluan sinua” puolestaan voi toimittaa seksuaalisen ahdistelun virkaa. Rakkauden ei tarvinne lopulta käpertyä kumpaankaan tulkintaan ihmisen vegetatiivisista motiiveista, eikä rakastumisen tarvitse olla vankila. Levinas tavoitti rakastumisen keskeisiä tuntemuksia tarvitsemisen ja haluamisen dialektiikassaan, mutta hieman epäselväksi hänen ajattelussaan jäi se, miksi rakkauden ympärille pitäisi kietoa tällaista piikkilankaa. Kysymys liittyy siihen, millaista voi olla tarvitsemisen ja haluamisen kautta ymmärretty toiseus?

Levinas käytti toisesta ihmisestä puhuessaan myös äärettömän ja transsendentin metaforia. Ne ovat nimenomaan vertauskuvia, eivätkä ne merkitse samaa kuin ’transsendentti’ merkitsi Kantin filosofiassa tai äärettömän käsite merkitsee matematiikassa. Teoksessaan *Totalité et infini* Levinas kuvailee haluamiseen liittyvää suhdetta Descartes’n ”äärettömyyden idean” avulla. Levinas katsoo, että äärettömyyden idea antaa aavistuksen enemmästä, kuin mitä se itse ajattelee. Ajatus äärettömästä (äärettömyyden *idea*) on eri asia kuin äärettömyys itse (äärettömyyden sinänsä ääretön *ideatum*), eikä mielessämme olevan äärettömyyden *idean* kohde (eli *ideatum*) voi koskaan tulla tietoisuuden sisällöksi. Äärellinen mielihän ei voi sisältää äärettömyyttä, vaikka voimmekin ymmärtää, mitä äärettömän käsite tarkoittaa. (Toisaalta myös ihmisen kykyä idealisoida on joskus pidetty osoituksena ihmismielen ”äärettömyydestä”.) Levinas kuitenkin painottaa *idean* ja ajattelun kohteen, *ideatumin*, eroa ja ratkaisee äärellisen tietoisuuden ja äärettömän todellisuuden suhteen näin:

> Transsendentti on ainoa *ideatum*, josta meissä voi olla ainoastaan idea. Se on äärettömän etäällä ideastaan, ulkopuolinen, koska se on ääretön. Äärettömän, transsendentin, vieraan ajatteleminen ei siis ole minkään objektin ajattelemista. Mutta sellaisen ajatteleminen, jolla ei ole kuin objektin piirteitä, on itse asiassa jotain enemmän ja parempaa kuin ajatteleminen.[205]

Mitä tämä merkitsee? Ensinnäkin ihmismieli ja äärettömyys leikataan toisistaan erilleen: ihminen on ääretöntä pienempi eikä äärettömyyden eetteri varmasti sovi äärelliseen astiaan. Toiseksi, äärettömyyttä *verra-*

taan toiseen ihmiseen ja katsotaan, että toisessa ihmisessä kytee ikään kuin kipinä tai muistuma tuosta itsen ulkopuolisesta suurenmoisesta äärettömyydestä. Toisen ihmisen janoaminen on tuon äärettömyyden reunoille haluamista. Tämä jano, halu ja intohimo on (paitsi sinänsä) myös *etiikan* kannalta "ajattelemista parempaa", sillä se tunnustaa toisen ihmisen itsenäisyyden, omaleimaisuuden ja määrittelyille antautumattomuuden. Levinasin mielestä se on hyvyyttä (*la bonté*), joka perustuu jättäytymiseen ja raukenemiseen, minän aktiivisuudesta luopumiseen. Se on kykyä vastata ja vastaanottaa, sillä se "ohittaa minussa olevan idean Toisesta".[206] Myös näin ajateltuna toisen ihmisen *haluaminen* on perimmältään etiikkaa.

Toiseuden ja transsendentin yhdistämisyritykset luovat monesti kuvan, että suhdetta toiseen ihmiseen leimaa joko intohimoinen palvominen tai allergisuus. Niiden yhdistelmä on tunnettu mystiikasta. Tässä mielessä Levinasin filosofiassa näyttää olevan jotain subliimia ja torjuttua. Levinas kenties yllättää lukijansa toteamalla, että kaikkea intentionaalisuutta – olipa kyseessä halu, tarve tai kaipaus – edeltää perustavampi taso: *nauttiminen*. Levinas ei tarjoakaan ihmiselle fakiirin elämää. Nauttiessamme me elämme hyvästä ruuasta, ilmasta, valosta, työstä ja niin edelleen.[207] Subjektien erillisyys toteutuu nauttimisen eli *jostakin elämisen* tasolla. Toisaalta nauttiminen voi kääntyä myös autonomiseksi tavalla, jota jo Immanuel Kantin kategorinen moraalilaki nuhteli: se saattaa ilmentää henkistä tai fyysistä masturbaatiota, joka käyttää itseä ja toista ihmistä pelkkänä oman tyydytyksensä välineenä.[208] Haluaminen sen sijaan on vähemmän hedonistista kuin pelkkä nauttiminen. Vasta toisen ihmisen haluaminen keskeyttää nauttimisen ja esittää minälle vaatimuksen luopua siitä, mistä se elää: omasta erillisyydestään.

Haluaminen on kieltämättä sublimaatiota; se on kohoamista astetta ylemmäksi vulgaarin nautiskelun tasolta, mutta se voi merkitä myös pudottautumista lähemmäksi todellista elämää haaveilun eteerisistä sfääreistä. Toisen ihmisen haluaminen haastaa sosiaalisuuteen. Se ei vaadi ketään luopumaan minästään, kuten mystikot vaatisivat, vaan jättää ihmisen jatkuvaan liikkeeseen minän ja toiseuden välille.

3.3.2. Egoismi, mekanismi ja materialismi: kun nettietiketti petti

Luonnollinen asenne, joka pitää ulkomaailman konkreettisuutta ja objektien objektiivisuutta itsestäänselvyytenä, on Levinasille "egoismia" (*l'egoïsme*).[209] Se perustuu tarpeeseen (*le besoin*) tehdä kaikki samoin kriteerein laskettavaksi, yritykseen palauttaa kaikki itseen ja immanenssiin. Tarpeen käsite vastasi Levinasin terminologiassa likipitäen samaa, jota Buberilla edustivat 'kokemus' ja kokemuksen kaikenkattavuus. Tarve on äärellisen olion tarvetta peruuttaa oma epätäydellisyytensä.

Ihmisten pyrkiessä eroon epätäydellisyydestään vallitsee sota (*la guerre*), jossa kaikki ovat kaikkia vastaan.[210] Tämä kuvaa Levinasille koko kulttuurimme olemusta. Levinasin tulkinta viittaa Thomas Hobbesin teoksessaan *Leviathan* (1651) esittämään ”*bellum omnium contra omnes*” -ajatukseen,[211] mutta hänen kritiikkinsä koskee koko nykyistä liberalistis-utilitaristista maailmankuvaa, joka näennäisen rauhantahtoisuutensa varjossa harjoittaa myös vähemmistöjen sortoa sekä työläisten, köyhien maiden ja luonnonvarojen riistoa. Levinas sanoo, että ”kaikkien taistelu kaikkia vastaan” (*la lutte de tous contre tous*) on nykyaikana ”järjellinen rauhantila” (*paix raisonable*), jossa toiseuden dialoginen merkitysyhteys on kadotettu, ja kanssakäyminen on vain laskelmointia, vaihtoa, sovittelua tai politiikkaa.[212] Levinasin esittämä kritiikki seisoo aatehistoriallisella perustalla, mutta sillä on myös sellaista ajankohtaista merkitystä, jota voidaan havainnollistaa esimerkein.

Ranskalainen nykyfilosofi Paul Virilio on perustellut elegantisti, miten juuri nämä tehokkuuden tendenssit, joiden pitäisi yhdistää ihmisiä, tosiasiallisesti pitävätkin meitä erillään ja vaikeuttavat toistemme ymmärtämistä.[213] Virilion esimerkkeinä ovat autoilu ja massaturismi, joiden pyörteissä syvällisin kohtaaminen on sitä, kun perheautot törmäävät moottoritieliikenteessä. Samaa kieroutuneisuutta edustaa uusien kommunikaatiojärjestelmien tehokkuus yhteiskunnassa, jossa suurella osalla ihmisistä ei ole mitään merkityksellistä sanottavaa. Kun päätöksenteko perustuu reaaliaikaan ja valonnopeuteen, aivan kuten pörssien tietoliikenteessä ja ydinaseiden ohjausjärjestelmissä, ne tappavat demokraattiselle päätöksenteolle ominaisen ajattelun ja harkinnan, jotka voivat perustua vain viipymiseen, kirjoitettuun sanaan ja keskusteluun.[214] Tuloksena on merkityksetöntä hermoilua. Juuri tästä esineellisen olemisen kritisoimisesta Levinasin filosofiassa oli kyse. Niin kauan kuin materiaalisten tarpeiden lietsoma liike kohti horisonttia jatkuu, ihmisten ei tarvitse ajatella. Vasta pysähtymisestä alkaisi matka kohti itseä ja toista ihmistä.

Virilion ja Levinasin ajatukset toistavat myös Simone Weilin teoksessaan *L'Enracinement* esittämän huomautuksen, jonka mukaan nopeutta, vauhtia ja kiirettä palvovaa yhteiskuntaa riivaa juurettomuuden tauti.[215] Ollessaan joukkoliikkeitä fasismi ja kommunismi eivät muuta olleetkaan. Niillä ei ollut edes selkeää ideologiaa, vaan ne olivat puhdasta aggression kanavointia liikkeeksi, vallaksi ja energiaksi, mikä tapahtui suureksi osaksi naturalismin tuella. Poliitikkojen käsissä filosofiset aatteet estetisoitiin, ja niistä muovattiin massakulttuuria lumoavia spektaakkeleita. Niiden sisällöttömyys näkyi muun muassa siinä, että ne jättivät kurjuuden ja köyhyyden syyt ennalleen ja keskittyivät vain proletariaatin mobilisoimiseen. Sota oli tämän liikekannallepanon luonnollinen seuraus.

Myös nykyisin kiire kuolettaa kulttuurin. Meidän aikanamme pelk-

kään työväenluokkaan vetoavan vauhtihurmion on vaikea löytää yleisöä, sillä proletariaatin käsite ei kuvaa enää yhteiskuntamme luokka- ja kerrostumarakenteita. Proletariaatin sijasta puhutaankin syrjäytyneistä. Työväenluokkaan vajoamisen sijasta nykyajan juurettomat putoavat pelottavaan ja epämääräiseen ”ei-mihinkään”, niin karulta kuin se saattaakin kuulostaa. Paitsi että ihminen ei enää pääse kovin helposti edes pysyvillä ansiotuloilla etuoikeutetun työväenluokan jäseneksi, hän ei välttämättä pysty nauttimaan edes työttömyydestä, vaan hänet sullotaan joutoväen tavoin erilaisille kursseille tai lisäkoulutukseen. Tyhjän panttina olemisen idea on sinänsä perin yksinkertainen, mutta ihmisten tyytyväisenä pitämiseksi järjestetään loppumattomia ATK- ja webbikursseja, joiden tavoite on valmentaa kävijöistään uusien ja lumoavien bittivirtojen osaamismestareita, jolloin *sivistys* korvataan välineellisellä ja orjuuttavalla ”osaamisella”. Tärkeänä pidetään, että kukaan ei jää näiden sirkushuvien onnesta osattomaksi, ja niinpä eettisten pulmien valvomiseen tarvitaan vauhtikulttuureihin kytkeytyvää täsmäfilosofiaa.

Mekaanisuutta ja materialismia, sujuvuutta ja ongelmattomuutta, kaiken hallittavuutta ja ainakin ulkoisesti turvallista yhteiskuntaa ylistävä filosofi on tyypillisimmillään ”nettieetikko”, joka surkastaa eettisen pohdinnan pelkäksi moraalifilosofian sektoriksi. Tuloksena on hallinnonhaara, jonka tehtävänä on vain soveltaa valmiiksi ajateltua teoriaa uuden aihealueen yhteyteen. Tekoälyn tutkijat ja kognitiotieteen kehittäjät ovat nykyajan tietyömiehiä. Nettieetikko on oman aikamme sentraali-Santra, joka kysyy julkiselta sanalta, minne kehitystrendit ovat menossa, jotta hän osaisi seurata niitä, ja aivan hullua siitä tulee muodostuessaan sensuroinniksi, jolla verkosta poistetaan toisten ihmisen ajatuksia.

Tosiasiassa nettieetikko on pelkkä suorittaja, jonka tehtävä on toteuttaa, aivan niin kuin analyyttisen filosofin tehtävä on soveltaa ja teloittajan (*executor*) teloittaa. Sinänsähän tietokone ei ole muuta kuin näytöllä ja kovalevyllä varustettu kirjoituskone. Maailmankyläksi mainostettu internet merkitsee vain sitä samaa sivujen kääntelyä, jota ennen suoritimme kirjastoissa, tosin hitaammassa tahdissa. Vakavaa on, että myös filosofia pyrkii samastumaan teknokulttuurin pyörteisiin. Suurten ja tärkeiden kysymysten, kuten mitä ovat rakkaus, syntymä ja kuolema, lisäksi pienenevät usein keskisuuretkin kysymykset, kuten mitä ovat läheisyys, koskettaminen ja yhteenkuuluvuuden tunne – ja milloin olisi syytä keikuttaa tätä piripintaan lastattua yhteiskunnan laivaa.

Soveltavan etiikan nimellä esiintyvää filosofointia tapaa erityisesti 1990-luvulla muodikkaiksi tulleissa liike-elämän etiikoissa. Juuri niiden piirissä toteutuu filosofian oma vauhti ja liike. Soveltavan etiikan esiinnousu perustui globaalitalouden voimistumiseen ja siihen, että kapitalismilta katosi ideologinen vastavoima. Etiikasta tehtiin retorinen näennäisoikeutus liiketaloudellisten arvojen edistämiseen. Liike-elämällä sinänsä ei ole etiikkaa, eikä sitä voikaan olla, sillä bisnesmaailman tar-

koitus on tuottaa maksimaalisen paljon voittoa ja leipoa yritysten omistajille mahdollisimman paljon rahaa. Se on siis eräänlainen täysin funktionaalinen ja pragmaattinen ”sosiaalinen hyönteinen” (*social insect*), ja rehellisempää olisi tunnustaa tämä suoraan. Voiton maksimointiin tähtäävien organisaatioiden intentionaalinen rakenne ei sisällä eikä voi sisältää mitään *etiikkaa* vaan korkeintaan rajoja ja normeja, jotka luovat mielivallalle *säännöt*. Liike-elämällä ja pörsseillä voi olla ainoastaan lakeja ja sopimuksia, jotka piirtävät rajoja toiminnalle. Kyse ei ole filosofisesta etiikasta vaan konventionaalisesta moraalista, johon sisältyvät lähinnä hyvinä ja soveliaina pidetyt menettelytavat (*mores*, lat. ≈ tavat). Mutta mitään sellaista etiikkaa, jonka päämääränä olisi *hyvä sinänsä*, bisnesmaailmalla tuskin voi olla. Jos ”hyvään” viitataan, sen taustalla on aina hyötymisen pyrkimys, eikä ”asiakastyytyväisyyskään” riitä eettiseksi arvoksi. Sama pätee ”nettietiikkaan”. Nettietiikka ei oikeastaan olekaan etiikkaa vaan etikettiä, joka koostuu sovinnaissäännöistä. Etikettiä se on siksikin, että tavat ja normit on kiinnitetty yhteiskuntarakenteen pintaan yhtä keinotekoisesti kuin tuoteseloste on liimattu ketsuppipullon kylkeen.

Materialistinen, laskennallinen ja tieteenalaksi ymmärretty filosofia ei kysy ihmisten kohtaamiseen liittyvän ihmeellisyyden, odotuksen eikä viipymisen perään. Disipliinietiikka olettaa, että ihminen toimii joka tapauksessa egoistisesti ja että ihmisten motiivit ovat naturalistisia ja materialistisia. Niinpä Levinas ei olekaan väärässä, kun hän näkee, että epäeettisen toiminnan taustalla on aina hyötymisen tai hyväksikäytön yllyke. Normi- ja sääntöetiikalle kaikki on mekanisoitua. Koska materialistinen haluaminen kiertyy viime kädessä itsen ympärille, runsas itsetehostus ja egon korostaminen ovat tämän ajattelutavan varmimpia ilmauksia.

Kun filosofia paiskaa kättä nettietiikan, neuroverkkojen, liikkeenjohdon ja laajakaistaliittymien kanssa, on seurauksena trendihurmiota, jossa filosofi tekee itsestään puotipuksun. Sitä tehtävää toteuttavat oman aikamme mediaeetikot ja pankkifilosofit. Heidän hahmonsa edustavat kokonaisia filosofiakäsityksiä.[216] Onnetonta on, että sitoutuessaan tieteen ulkoisiin päämääriin filosofit eivät aina itsekään tiedä, missä he ovat mukana. Filosofiaa voidaan käyttää esimerkiksi työpoliittiseen voiteluun, kun ihmisiä hallinnoidaan vihollisista ystäviksi firmojen silakankatkuisissa takahuoneissa. Yhtiöön saatetaan tilata filosofi keksimään perustelut ihmisten taivuttelulle, ja kansankynttilänä toimivan luentorahastajan mentyä matkoihinsa työntekijät saunotetaankin vastaanottavaisiksi irtisanomisille. Mutta mediafilosofien toiminta voi olla myös tietoista. Kun ihmiset vannotetaan uskomaan kaikkien mahdollisuuksiensa riippuvan vain heidän omista kyvyistään ja ”sisäisestä sankaruudestaan”, heille voidaan luvata mitä tahansa. Onnistumisvoitelijoiden ehtymätön suosio perustuu yksinkertaiseen yhtälöön, jota kriittinen

mediatutkija Dan Steinbock nimitti narsismin fasismiksi.[217] Kun rahvaan edustajalle on uskoteltu, että hän on täysin jumalallinen, voittamaton ja vieläpä yli-ihminen, niin kuulijan itserakkaus pitää huolen siitä, että hän *ei epäile* matkasaarnaajien lupaamia taivaita, ja kotikutoinen bisnesfilosofia käy helposti kaupaksi.

Tämä joukkosuggestio tapahtuu usein näennäistranssendentalistisen edistysuskon siivellä ja menestyksen kiitorataa puhdistavan turbiiniimun voimalla, jonka tehoa ei saa missään tapauksessa kyseenalaistaa.[218] Sen keskeinen sisältö onkin lopulta naturalistinen: ole itsekäs, välinpitämätön ja oman edun tavoittelija, ja tartu kiinni mistä saat! Jos opetus menee pieleen ja konsultoitava paljastuukin pelättyyn epäonnistujien sarjaan kuuluvaksi, syy on hänen itsensä – olihan menestymisen selitetty riippuvan vain ja ainoastaan ihmisen omasta luovuudesta, sitoutumisesta ja uhrautumisesta. Näin myös muutosvalmentaja voi pelastaa oman nahkansa, kun epäonnistumisen selitetään johtuvan tottelemattomuudesta: hänen kullanarvoisten ohjeidensa laiminlyömisestä. Silloin täydellinen tuhokin vain todistaa, kuinka oikeassa konsultti oli.

Huomionarvoista on, että mediamessiaiden sanoma kattaa vain velvoittavan osan mutta ei lainkaan evankeliumeille ominaista armoosaa. Juuri siksi bisnesfilosofia onkin korkeasti vaikutusvaltaisten kattojohtajien suosiossa. Liikkeenjohdon saarnamiehet sanovat itsekin kouluttavansa ensisijaisesti tulevaisuuden johtajia. Heille maksetaan ideologiansa levittämisestä huippukorkeita palkkoja ja loistavia etuisuuksia. Itsekkyyden laintaulut hallitseville tämän maailman ruhtinaille matkasaarnaajien mielenhallintaohjeissa ei ole kenties mitään uutta, mutta tavallisten ekonomien (niiden "parempien merkonomien") kriisejä saattaa katteettomien lupausten julistaminen entisestään pahentaa.[219] Nostevoimien puoleen kääntymisen syynä onkin yleensä henkilökohtainen tai yhteisöllinen kriisi. Koska ihmisten ongelmat ovat ehtymättömiä, on konsultaatioiden kysyntä loppumatonta. Käsitteelliset keinot hallitsevan mielipidemuokkaajan valta tuntuu filosofiseen argumentaatioon tottumattomasta vastaansanomattomalta. Filosofian voima on vasta-argumentteja tuntemattomalle valtava. "Soveltavan filosofian" nimilappua roikottavien julistajien henkevyyttä kuvaavatkin osuvimmin John Ruskinin lahjomattomat sanat: "Se puhe, mitä hän sanoo henkiseksi – on heille tautia ja tarttumaa niin kuin rämeen huuru. Se lahottaa heitä sisäisesti; he pöhistyvät siitä niin kuin kuollut ruumis oman märkänemisensä kaasuista!"[220]

Tilalle Levinas tarjoaa vaihtoehtoa, joka saattaa netti-, pörssi- ja bisnesfilosofien ilosanomaan vihkiytyneistä kuulostaa jopa runolliselta. Kenties se tuntuu kuitenkin realistiselta, kunhan asiaa muistetaan tarkastella myös ihmisten jokapäiväisen elämän kannalta. Jos ihminen myöntää toisen ihmisen absoluuttisen toiseuden, luonnehtii ihmisten suhdetta olennaisesti kaipaus (*le désir*). Kaipaus poikkeaa täysin kaiken

haltuunottavasta hyötymispyrkimyksestä. Sen kautta kuvastuu metafyysinen välimatka, jota ei voida ehkä alkuperäisestikään ylittää. Ero ja vieraus säilyvät, sillä minä ja Toinen emme voi olla yhtä ja samaa ja tulla kohdelluiksi tuotanto- ja kulutusjärjestelmien hyödyllisinä rattaina.

Ihmisellä ei ole siis syytä ”peruuttaa omaa epätäydellisyyttään” mielikuvilla uljaasta ja loistokkaasta elämästä, sillä niiden kautta ihminen vain kieltää tai kompensoi omaa vajavaisuuttaan ja tekee itsestään tuota ihannekuvaansakin naurettavamman narrin. Soveltava etiikka sen enempää kuin bisnesfilosofiakaan eivät pystyneet sanomaan juuri mitään *perusarvoista*, joiden päällä ne lepäsivät. Utilitarismi ei vastannut siihen, mitä hyötyä on hyötymisestä. Bisnesfilosofia kehottaa vain ponnistelemaan. Asiat ovatkin hyvin niin kauan kuin kasvu jatkuu. Kun ihmiset kilpailun lopputuloksena käyvät toistensa kurkkuun kiinni, paljastuu formaalisen ”etiikan” sisällöttömyys ja julmuus. Sen sijaan Buberin ja Levinasin ajatukset perustelevat (negatiivisesti) etiikan, sillä ne pyrkivät kieltämään toisen ihmisen aktiivisen hyväksikäytön. Levinasin mukaan tämä riittääkin etiikan varmistamiseksi, ja hänellehän etiikka oli juuri minän dominanssipyrkimyksistä luopumista. Valistunut ihminen ei ole se, joka ”rakentaa ja kehittää” omaa egoaan vaan se, joka osaa myös heittää minänsä pois.

3.4. RUUMIIN FENOMENOLOGIA: ÄÄRETÖN ÄÄRELLISESSÄ

Olennaista Levinasin etiikassa on peruslinjaus, joka nousee suoraan ihmiskuvasta, toisen kasvoista ja äärettömyydestä (*infini*). Merkittävää siinä on Kantin kategorisen imperatiivin ja niin sanotun kultaisen säännön etiikan uudelleenmuotoilu. Molemmat kehottavat tekemään lähimmäisillemme samoin kuin toivomme heidän tekevän meille.[221] Jos kaikki ihmiset toimisivat toistensa etua ajatellen, maailma olisi paratiisi. Aikaa harjoitteluun on ollut. Nämä ylevät periaatteet eivät näytäkään riittävän, tai ne ovat osoittautuneet ylimitoitetuiksi. Epäselvää on, miksi kenenkään pitäisi noudattaa eettisiä määräyksiä, kun muutkaan eivät niin tee, eikä Kantin viittaus päämäärien itseisarvoon (”päämääriin sinänsä”) vetoa vaatimuksillaan. Levinasin mielestä etiikka kaipaa enemmänkin ihmisen todellisen situaation ymmärtämistä. Tästä johtuu myös hänen filosofiansa konkreettisuus, joka antaa aiheen kutsua Levinasia eksistenssifilosofiksi *par excellence*. Hengen ja ajattelun ohella Levinas hyväksyy etiikkansa lähtökohdaksi lihan, halun ja intohimon, joissa toiseuden merkitys elää aidosti.

Tunnusmerkillistä Levinasin filosofialle on asettuminen tämän maailman keskelle. Etiikassa on kyse ruumiillisten rajojen kokemisesta. Ihmisen ääriviivat piirtävät rajan itsen ja toisen välille. Näin syntyy konkreettinen ja alkuvoimainen kokemus toisen ihmisen autonomi-

suudesta ja erillisyydestä. Toinen, jonka kohtaan kokemuksessa, paljastuu toiseksi, erilliseksi ja vieraaksi paradoksaalisesti juuri silloin kun kosketamme toisiamme. Levinasin mielestä kaikkein verevimmillään vierauden ja toiseuden kokemus ilmenee kuolemassa ja seksuaalisuudessa.

Levinas kuvasi ihmisten erillisyyttä ja rajallisuuden merkitystä äärettömän käsitteellä. *In*-etuliite sanassa *infini* kieltää peruskäsitteen, joka merkitsee 'rajaa'. Se viittaa äärettömään. Toisaalta kaikki rajallinen sisältyy myös äärettömään. ”Äärellinen äärettömässä” on Levinasin eräs peruskäsite, ja se liittyy hänen yritykseensä saattaa rajallisuuden tunnustaminen etiikan perusrakenteeksi. Äärettömyyden tunnustaminen äärellisessä (ihmisessä) on hänen transsendentaalisen ihmiskuvansa lähtökohta. Tämän filosofiansa Levinas esitteli jo ajatuksessaan toisen ihmisen kasvoista. Hän sanoo, että ”[i]hmisen todellinen olemus näyttäytyy hänen kasvoissaan, joissa hän on äärettömän Toinen.”[222] Ääretön toiseus ilmentyy kasvoissa (*la face*) ja jättää ”jäljen” äärettömästä äärelliseen. Sitä ei voida käsittää objektivoivalla ajattelulla, vaan Toinen on jäävä aina perimmältään vieraaksi. Levinas katsoo, että vain Toisen kasvojen edessä minä on persoona, joka ei ole vaihdettavissa. Koska ihmiset eivät perimmältään ole vaihdettavissa, näin ”valittu” ihminen on pohjimmiltaan myös vastuullinen. Rajallisuuden tunnustamisessa ihmiseltä riisutaan anonyymiys, ja oleminen (*il y a*) saa henkilökohtaisen ja eettisen merkityksen. Toiseus on myös metafyysisen totuuden paikka, ja se tähtää – paitsi husserlilaisesta ankaran tieteen (*strenge Wissenschaft*) vaatimuksesta johtuvan universalismin – myös heideggerilaisen fundamentaaliontologian ylittämiseen. Subjekti ja sen maailma eivät tällöin ole enää vain itseä varten vaan ensisijaisesti toista ihmistä varten.

Kokemus ruumiillisesta erillisyydestä tuo toisen ihmisen läsnä olevaksi vieraana ja outona eli ulkopuolisena sanan myönteisessä merkityksessä. Samalla se luo kontaktipinnan, jonka kautta voi löytää yhteyden toiseen ihmiseen. Levinasin filosofia saattaa vaikuttaa kovin henkiseltä lihallisuuden kustannuksella. Hän käyttää kuitenkin melko sensuellia kieltä puhuessaan esimerkiksi ”hyväilystä” (*la caresse*), jossa toteutuu ”ymmärtämisen synteesi”.[223] Levinasin filosofiaa lukiessa onkin paikoin vaikea erottaa, mistä ”Emmanuellesta” oikein on kysymys. Seuraako Levinasin ajatuksista henkevää kamarifilosofiaa vai tukevatko ”hyväilyn”, ”läheisyyden” ja ”nauttimisen” teesit vain kylläisen joutilasta huoran elämää?

Kenties akateeminen perinteemme on omaan rationalismiinsa sulkeutuneena menetellyt niin ortodoksisen itsevarmasti, että tällainen kysymys on mahdollinen. Vastaan, että aistisuus on osa todellista elämää, mutta ammatiksi siitä ei ole. Siten Levinas voi kuvailla adekvaatisti eettistä pohdintaa: on otettava huomioon ruumiillisuuden koko merkitys, on huomattava esipredikatiivisten kokemusten leimaa antava asema. On tunnustettava toiseuden eettinen vetoomus, on myönnettävä kasvojen

alkuperäinen kutsu, lyhyesti sanoen se, että *kaikkea ymmärrystä ei voida ajatella tietona*. Tämä tarkoittaa, että tieteiden olisi maastouduttava, tieteenharjoittajien olisi pudottauduttava omalta oksaltaan ja tarkennettava katseensa arkikokemuksen filosofiaan: kohtaamisiin, keskusteluihin ja toiseuden arvoituksellisuudesta viisautta ammentavaan etiikkaan.

Ajatus ei ole vailla ammatillisiakaan sovellutuksia. Tutkijan voi olla syytä pitää etäisen neutraali suhde tutkimuskohteisiinsa, mutta se ei estä vierauteen ja erilaisuuteen kohdistuvaa mielenkiinnon janoa. Empiirinenkään filosofiakäsitys ei estä ihmistä lukemasta toisen ihmisen arvoituksellisuutta, mittaamattomuutta ja määrittelemättömyyttä osaksi omaa viisausvarantoaan. Ihmisen pohjaton tyhjentymättömyys, yllätyksellisyys ja uusiutumiskyky ovat Levinasin keskeisiä opetuksia tieteenharjoittajille. Levinasin ihmiskuva konkretisoitui hänen ajatuksissaan Eroksesta.

3.4.1. Eros paljastaa Toisen

Eros oli kreikkalainen jumala, joka ampui jousellaan rakkauden kirveleviä nuolia sekä jumalten että vähemmän jumalallisten ihmisten ahteriin. Kyseessä on antropomorfismi, jonka mukaan ihmisten elämää siirrettiin taivaalliselle tasolle ja kuvailtiin jumalten keskinäisenä näytelmänä. Jumalien välillä kaikenlaiset rakkaussuhteet olivat mahdollisia, ja kerrotaanpa esimerkiksi Herakleen pitäneen niin monia miespuolisia rakastettuja, että Plutarkhos väittää heidän luettelemistaan mahdottomaksi.[224] Jumalille kuviteltiin inhimillisiä piirteitä aivan samalla tavoin kuin ihmisille on voitu kuvitella jumalallisia piirteitä. Uskontoja lienee kuitenkin pidettävä enemmän ihmisten luomuksena kuin ihmisiä uskontojen luomuksena. Ksenofobiaan syyllistymättä myös Ksenofanes muistuttaa, että ”etiopialaisten jumalat ovat mustia ja nykerönenäisiä, kun taas traakialaiset sanovat jumalten olevan sinisilmäisiä ja punaposkisia”.[225] Ja mikäpä siinä olikaan jumalien kanssa pikaria nostellessa, kunhan eivät muuttuneet punasilmäisiksi ja siniposkisiksi, kuten suomalaisten humalat.

Levinasin filosofiassa sanalla *eros* on monia merkityksiä. Käsite kuitenkin riisutaan myyttisestä aineksesta. Sillä viitataan pääasiassa ihmisen seksuaalisuuteen, mutta seksuaalisuuden käsite ei yksin riitä *eroksen* synonyymiksi. Se valottaa ihmisen ruumiillisista intohimoista, haluista, tarpeista ja kaipauksesta vain osan. Luontevampaa olisi puhua ”nautintojen käytöstä” (*l’usage des plaisirs*) tai ”afrodisiasta” Michel Foucault’n antaman esimerkin mukaan[226] – tai vain lyhyesti ”nautinnosta”, kuten Levinas itse. Levinasin filosofiassa *eros* ei viittaa vain sukupuolisuuteen tai sukupuolieroon. ’Sukupuolisuus’ on itse asiassa harhaanjohtava käsite. Puhuttaessa seksuaalisesta kanssakäymisestä

oletetaan, että ruumiillinen nautinto perustuu vain sukupuolten jakoon. *Eros* on alaltaan laajempi ja viittaa merkityksiin, joita ihmiset kokevat ruumiillisen nauttimisen tasolla. *Eros* paljastaa, että toiseuden merkitystä ei voida tehdä tyhjäksi seksuaalisuudessa. *Eroksessa* minuus lähestyy toista, mutta mitä lähemmäs se pääsee, sitä kauemmas toinen tuntuu etääntyvän. Kun toinen on väkevästi läsnä kokemuksen tasolla, hän etääntyy kauemmaksi tiedon tasolla. John Manning kuvailee Levinasin ajatusta näin:

> Se, mikä näyttäytyy aistillisuudessa mutta mikä samalla kätkeytyy sikäli, ettei sitä voida tuoda läsnä olevaksi, on se, että toisella, rakastetulla, on oma tulevaisuutensa. Aistillisuus, joka kaipaa yhteyttä, joutuu vastakkain sen tosiasian kanssa, että rakastettua ei voi koskaan omistaa, koska rakastetussa on aina jotain enemmän, jotain vielä tulevaa.[227]

Eli kun saan syliini toisen ihmisen, hänen fyysinen läsnäolonsa karkottaa taustalle kaiken käsitteellisen, älyllisen ja tiedon – kuitenkin vain hetkeksi, sillä tiedonhaluni vyöryää jo minua vastaan. Levinasin käsityksessä *eroksesta* toistuu ajan diakronisuutta ja toiseuden määrittelemättömyyttä tähdentävä teema. *Eroksen* merkitys on erottamisessa. Olennaista on kehon ääriviivojen kautta piirtyvä subjektien erillisyys sinänsä, ei niinkään partikulaarien ominaispiirteiden, kuten sukupuolen, kautta välittyvä ero.

Toisaalta Levinas havainnollistaa myös sukupuolieron kysymyksiä analysoimalla *erosta*. Levinasin mielestä toisen ihmisen toiseus ei ole samaa kuin looginen tai numeerinen ominaisuus, joka tekee meistä erilaisia. Sukupuolieroa olennaisempaa on ihmisten erillisyys, se, että olemme toisillemme toisia ihmisiä. Totesimme jo Buberin ajattelua käsiteltäessä, että yksilöiden väliset erot ovat merkittävämpiä kuin sukupuolten väliset erot. Teoksessa *Etiikka ja äärettömyys* Levinas lausuu näin:

> Eroottinen toiseus ei rajoitu myöskään keskenään verrannollisten olevaisten väliseen eroon, joka johtuu niitä erottavista erilaisista ominaisuuksista. Feminiininen olevainen ei ole maskuliiniselle toinen ainoastaan siksi, että se on luonnoltaan erilainen, vaan myös siksi, että toiseus on jollain tavoin sen luonto. Eroottisessa suhteessa ei ole kyse siitä, että *toisella* on jokin toisenlainen ominaisuus, vaan toiseuden ominaisuudesta hänessä.[228]

Levinasin mielestä rakkauden olemus ei piirry esiin pelkässä sukupuolisuudessa, koska sukupuoli on rakkaudessa tapahtuvan kohtaamisen kannalta epäolennainen. Levinas ei kuitenkaan kiistä sukupuolieron vaikuttavuutta sinänsä. Kuten jo Buberin filosofiaa käsiteltäessä todettiin, ihmisellä voi olla seksiäkin vain, jos on olemassa sukupuoli, johon sukupuoliset intohimot kohdistuvat. Sukupuoli on tärkeä kategoria yhtä

hyvin hetero- kuin homoseksuaalisuuden kannalta. Mutta olennaista on, että sukupuolisessa rakkaudessa tapahtuvalle kohtaamiselle *ei ole normatiivista mallia*. Tämä johtuu siitä, että rakkaussuhteen eettinen ja esteettinen merkitys saavat voimansa jännitteestä, jonka *jo toiseus sinänsä* luo suhteeseen – ei niinkään siitä, ketkä erityiset *osapuolet* suhteessa ovat mukana. Keskeistä on taaskin toiseuden ”ennakoimattomuus”, ”kätkeytyminen” ja ”salaperäisyys”.

Tärkeintä Levinasin käsityksessä sukupuolierosta on, että hänelle, aivan kuten Buberillekin, *toiseus on eri asia kuin sukupuolten erilaisuus*. Toiseutta ei saa kaventaa kysymykseksi sukupuolierosta, kuten myöhempi feministinen liike on tehnyt, sillä se vain murentaisi pohjaa toisen ihmisen ja sukupuolten tasavertaiselta kohtaamiselta. Levinasin sinänsä edistyksellisen *eros*-käsityksen valossa onkin kummallista, että hän joutui muun muassa Simone de Beauvoirin aggressiivisten hyökkäysten kohteeksi. Teoksessaan *Toinen sukupuoli* de Beauvoir selvittää kantojaan näin:

> Nainen määrittyy ja erottuu suhteessa mieheen eikä mies naiseen. Mies on toimiva olento, itsessään täydellinen – nainen on toinen [...]. Tämä käsite on parhaiten selvitetty E. Levinasin esseessä *Le Temps et L'Autre* [...]. Arvelen, ettei Levinas unohda sitä, että myös nainen kokee itsensä tietoisuudeksi.[229]

Simone de Beauvoirin sanat on ymmärrettävä moitteeksi Levinasille. Samalla de Beauvoir yrittää vetää toiseuden ja sukupuolieron välille yhtäläisyysmerkit. 'Toiseuden' ja 'erilaisuuden' samastava käsitesekaannus on ollut myöhemmän feminismin keskeisiä virheitä. Siksi myös vastaava kritiikki on todettava selvästi ja suoraan: vain nainen ei ole miehelle toinen, kuten de Beauvoir väittää, vaan Toinen on ihmiselle jokainen *eri* ihminen kuin tämä ihminen itse, eikä kysymys toiseudesta sinänsä sisällä kysymystä sukupuolten erilaisuudesta. Puolustellessaan naisen tietoisuutta de Beauvoir syyllistyy lisäksi defensioon, joka vahvistaa hänen omia idiosynkrasioitaan miessukupuolta kohtaan.

Kääntäessään toiseuden filosofisen tarkastelemisen kysymykseksi sukupuolten erilaisuudesta feminismi toteuttaa heteroseksismiä, koska se kiistää merkityksellistä toiseutta olevan myös sukupuolieron ulkopuolella ja yhdistää toiseusproblematiikan vain *eri sukupuolta* olevien ihmisten keskinäisiin ristiriitoihin. Totuus on, että toinen mies on miehelle Toinen, aivan kuten toinen nainen on toiselle naiselle Toinen – tai mies naiselle ja nainen miehelle. Kytkiessään kysymyksen seksuaalisuudesta heteroseksistiseen kontekstiin feminismi on kohdistanut vihojaan sekä miehiä että homoseksuaaleja vastaan. Niinpä myös nykyisen homoliikkeen pyrkimystä liittoutua feministien kanssa on pidettävä joko heikosta emansipaatiosta tai pelkästä epäjohdonmukaisuudesta johtuvana.

3.4.2. Rakkaus murskaa selityksen

Eroksessa esille piirtyvä toiseus ei korosta ”tiedon epätäydellisyyttä”,[230] vaikka Levinas hahmottelikin koko toiseusfilosofiansa transsendentin käsitteen varaan. *Eroksen* merkitys on, että juuri se kaikkein välittömimmin tuo toiseuden lihallisen luonteen kokemuksen piiriin. *Eros* ei halveksu tietoa, koska sen toimintakenttä on kokonaan tiedollisen kysymyksenasettelun ulkopuolella.

Levinas vertaa kohtaamisia koskevaa ajatteluaan hegeliläiseen dialektiikkaan, jolle monet modernin ajan identiteettikonstruktiot ovat kiitollisuudenvelassa. Esimerkiksi George H. Meadin symbolinen interaktionismi ja Maurice Merleau-Pontyn fenomenologia koettivat korvata puheen yksilöistä ”sosiaaliseksi minäksi” yhdistymisen idealla.[231] Ne loivat intersubjektiivisuusteoriansa sen varaan, mitä toiseudesta *voidaan tietää*. Ne olivat optimistisia ja olettivat, että tieto ja valistus auttaisivat hallitsemaan ihmistä ja yhteiskuntaa. Niin ne epäilemättä tekivätkin.

Samalla niihin liittyi myös yksiaineksistavaa vaikutusta, joka on rakkaudelle, etiikalle ja vastuullisuudelle vierasta. Yhteensulauttaminen ja tiedollinen haltuunotto vaikuttavat rakkauteen kuolettavasti. Levinas tulkitsee modernien persoonallisuusteorioiden ja seksuaalisuusselitysten ongelmaksi sitä, että ne juopuivat tieteen dominanssipyrkimyksistä. Ne yrittivät selittää selittämätöntä rationaalisesti. Eräisiin liittyi myös pyrkimystä valaa subjektirakennelmiaan pelkästään immanentille perustalle. On epävarmaa, miten tämä näkyisi jo Hegelin filosofiassa, mutta hänen jälkivaikutustaan voidaan kieltämättä arvostella subjektikäsitysten materialisoimisesta. Levinasin kritiikki kohdistuu ilmeisesti yhtä paljon Hegeliin kuin marxilaiseen kollektivismiin. Hän sanoo näin:

> Tieto on toiseuden tukahduttamista; Hegelin ”absoluuttiselle tiedolle” on arvokasta ”identtisen ja ei-identtisen identtisyys”. Sen sijaan rakkaussuhteessa toiseus ja kaksinaisuus eivät katoa. Ajatus rakkaudesta kahden olevaisen yhteensulautumisena on virheellinen romanttinen idea. Eroottisen suhteen tunteellinen voima [*pathétique*] johtuu siitä, että olevaisia on kaksi ja että toinen on absoluuttisesti toinen.[232]

Levinasin mielestä suurin osa rakkauden institutionalisoimisesta ja sosiaalisesta kontrolloimisesta edusti sitä universalistista ideologiaa, jota hän arvostelee kaikkialla tuotannossaan. Hänen ajatuksensa ovat lähellä myös Michel Foucault'n tulkintaa rakkauden ja seksuaalisuuden ”tieteellistämisestä”, jota Foucault nimitti latinankielisellä käsiteparilla *scientia sexualis*.[233] Sillä viitataan 1800-luvulla vaikuttaneiden tieteenharjoittajien yritykseen tematisoida eroottista mielihyvää tuottavat toi-

mintamuodot ominaisuuksiksi, jotka pitää selittää luonnontieteen keinoin ja jotka alistetaan palvelemaan jotakin yhtä universaalia päämäärää, kuten lajinsäilytystä. Rakkaudessa itsessään ei ole kysymys mistään universalismista, naturalismista, omaksi tekemisestä tai yhteensulautumisesta. Levinas kiistää myös vastaväitteen, että *eroksen* merkitys olisi pelkkää tiedon poissaoloa tai valistuksen ja edistyksen ihanteiden puutteellisuutta. Hänelle, kuten antiikin kreikkalaisille, *eros* oli kieltämättä voima, joka sai särkymään järjestykseen pyrkivän tiedon ja teki näkyväksi sen, miten juuri tietämättömäksi tunnustautuminen antoi tilaa viisaudelle. Mutta toisaalta rakkauteen liittyi myös sen oma, läheisyyttä, välittämistä ja huolehtimista sisältävä arvo, joka sai voimansa toiseuden ihmeellisyydestä: ”Rakkaus ei ole rakkautta siksi, että se olisi tiedon epätäydellisyyttä.”[234]

Levinasin ajattelu hyödyntää *eroksen* monimerkityksisyyttä. Käsite venyy ihmisten suhteista kulttuurien ja yhteiskuntien kumouksiin. Vallankumousten keskellä on tullut tavaksi jakaa rakkaille ihmisille neilikoita tai ruusuja. Niin on ollut myös seksuaalisen vallankumouksen ja kukkaiskansan omassa piirissä. Irrationalismiksi paljastuukin pelkkä omaan järkeensä vannova kunnianhimoisuus, joka ei myönnä tieteellisellä selittämisellä olevan rajoja. Levinas onnistui havainnollistamaan *eroksella* rationalismin puutteita. Hän pystyi perustelemaan järkeisuskon heikkouksilla tunne-elämän tarpeellisuutta. Tunne on eri asia kuin tunteita koskeva tieto, eikä rationalismi rakkauden olemusta paljonkaan valaise. Mutta vaikuttavinta Levinasin ajatuksissa lienee uskominen rakkauden tasa-arvoistavaan merkitykseen. Rakkauden suuret tunteet kun lyövät rikki niin ihmisten kuin instituutioidenkin väliin kertyvää ylpeyttä.

3.4.3. Jälkeläisyys

Levinas puhui paljon toiseudesta ja *eroksesta*. Kreikan kielessä ”toista” merkitsevä sana kirjoitettiin *heteros*. Tämä johdattaa kysymään, oliko Levinasin filosofia heteroseksismin ylistystä. Oliko se ”*family first*” -ideologian mukaista normiruuvien kiristelyä? Levinasin omien lähtökohtien vuoksi niin voisi epäillä, sillä juutalainen uskonto suhtautuu yleensä torjuvasti muun muassa homoseksuaalisuuteen. Myös jälkeläisyyden käsite oli Levinasille keskeinen. Hänen ajattelunsa tarkempi tarkastelu osoittaa kuitenkin, että Levinas puhui erittäin epäideologisten jälkeläisyys- ja perhekäsitysten puolesta, aivan kuten hänen koko filosofiansakin. Suhtautumisessaan omaan juutalaisuuteensa Levinas edusti maltillista ja epäortodoksista kantaa, vaikka hän eräässä vaiheessa toimi jopa oman uskontokuntansa tunnustamana Talmudin opettajana. Tämä tapahtui vuosina 1957–1963.[235] Toisaalta Levinas näyt-

tää tunnustaneen juutalaista Jumala-uskoa elämänsä viimeisiin päiviin asti,[236] eikä hänen ajatteluaan voida lopultakaan sanoa kovin sekularisoituneeksi. Tähän taustaansa nähden hän osoitti hämmästyttävää avarakatseisuutta.

Levinas ei tulkitse jälkeläisyyttä heteronormatiivisen tai minkään muunkaan perhekonstituution osaksi. Levinasille kaikki ihmiset ovat toisilleen ”jälkeläisiä”. Jälkeläisyys ikään kuin sisältyy ihmisyyteen itseensä. Jälkeläisyys on kategoria, joka leimaa ihmisyyttä olemuspiirteenä. Vähemmän tärkeää on kuuluminen jälkeläisyyden perusteella johonkin tiettyyn arkaistiseen muodostelmaan, kuten sukuun, valtioon, kansaan tai perheeseen. Jälkeläisyyden kautta kuulumme ihmiskuntaan. Keskeistä ei ole naturalismi, lajinsäilytysstrategia eikä lisääntyminen, joihin muiden muassa fasistit vetosivat propagandassaan. Olennaista on jälkeläisyyteen liittyvä tunne kuulumisesta yhteen ja samaan ihmisten yhteisöön.

Levinasin käsitys jälkeläisyydestä voi olla filosofisesti lähellä myös sitä, mitä Platon ajatteli opettajan ja oppilaan suhteesta. Teoksessa *Etiikka ja äärettömyys* julkaistuissa keskusteluissaan Philippe Nemon kanssa Levinas lausuu näin:

> LEVINAS: Biologinen jälkeläisyys on vain jälkeläisyyden perusmalli, ja aivan hyvin voidaan ajatella jälkeläisyyttä ihmisten välisenä suhteena ilman biologisen vanhemmuuden sidettä. Toiseen on mahdollista suhtautua isän tavoin. Toisen pitäminen omana poikana tarkoittaa, että häneen luodaan juuri sellainen suhde, josta käytän nimitystä ”mahdollisen tuolle puolen”.
>
> NEMO: Voisitteko antaa esimerkkejä henkisistä jälkeläissuhteista? Onko opettajan suhteessa oppilaaseen jotain tällaista?
>
> LEVINAS: Jälkeläisyys ja veljeys ovat tavanomaisia vertauskuvia arkielämässämme, perhesuhteita vailla biologista perustaa. Opettajan suhde oppilaaseen ei rajoitu niihin, mutta epäilemättä ne ovat sen osatekijöitä.[237]

Tämä voisi olla lähtöisin seksuaalivähemmistöliikkeeseen kuuluvan kansalaisaktivistin kynästä. Ajatukselle voisi löytää vertailukohdan myös Platonin käsityksessä pedagogiikasta. Platoninen kasvatus perustui mestarin ja oppipojan suhteeseen, joka oli taivaallisen rakkaussuhteen toteuttamista ja nojasi filosofisten arvojen ensisijaisuuteen.[238] Toisaalta Levinas kiistää jälkeläisyyden olevan mikään keino elättää omia ideoitaan ajallisuuden yli. Tässä mielessä varsinkin monet feministit ovat tulkinneet Levinasia yksipuolisesti.[239] Jälkeläisyyden ei pitäisi olla biologisille vanhemmille suotu mahdollisuus elää omia unelmiaan todeksi jälkipolvien kautta. Käyttämällä ilmaisua ”mahdollisen tuolle puolen” Levinas viittaa vain siihen, ettei elämä lopu yksilön oman elämän sammumiseen. Elämän jatkuminen velvoittaa kaikkia ihmisiä. Kyse ei

ole myöskään heideggerilaisesta ajatuksesta, että oman elämän päättyessä ”katoaisi maailma”. Tämä olisi äärimmäistä subjektivismia. Levinasin ajatus siitä, miten toiseus jatkuu jälkeläisissä, ohjaa ihmisiä vastuuseen. Toisaalta oman aseman suhteellisuuden oivaltaminen myös vapauttaa kohtaloon liittyvästä huolesta: ihmisten ei tarvitse eikä pitäisi ottaa tehtäväkseen jälkeläistensä elämän ohjailemista.

Valitettavan suuri osa Levinasia tulkitsevasta kirjallisuudesta on tyrmistyttävän heteroseksististä ja pyrkii tulkitsemaan Levinasia heteroseksuaalisen jälkeläisyyden teeman kautta. Tutkijat, jotka ovat motivoituneet valtakulttuurien näkökulmasta, ovat tehneet Levinasista perheideologioiden puolustajan. Tätä tuskin voidaan pitää todisteena muusta kuin siitä, miten paljon paremmin vähemmistöihin kuuluvat tutkijat pystyvät ymmärtämään toiseuden ja ulkopuolisuuden teemoja ja itse Levinasiakin. ”Samuuden” kritisointi ei ole erotiikkaakaan koskevissa yhteyksissä mitään homoseksuaalisuuden arvostelua. Myös homoseksuaalisuudessa ihmisten erillisyys ja erilaisuus ovat tärkeitä, aivan kuten heteroseksuaalisuudessa. Kokemusmaailman samanlaisuus luo kuitenkin homoseksuaaleille yhteisen arvo- ja merkityskonstituution niin, että voidaan päästä lähemmäksi aitoa dialogisuutta.[240]

3.4.4. Kuoleman merkitys

Levinasin käsitys ihmisen ajallisuudesta ei nojannut yhtä vahvasti kuolevaisuuden tosiasiaan kuin Heideggerin. Kuolemalla oli merkitystä Levinasille lähinnä ihmisten tasavertaisuuden esilletuojana. Se liittyi myös jälkeläisyyden käsitteeseen. Kaikki ihmiset ovat ihmiskunnan jäseniä, ja kaikkien kohtalona on poistua tästä ajasta kuoleman kautta. Toisin kuin Heideggerin *Sein und Zeitissa*, kuolemalla on Levinasin filosofiassa myös eettinen ulottuvuus. Kuoleva ihminen on altis, hän on paljas, hän on päämääristä ja pyrkimyksistä vapaa. Kuolemalla on tasaarvoistava merkitys; kuolema pyytää meitä luopumaan ominaisuuksistamme, jotka ovat partikulaareja. Siksi kuolevaa ei voi arvostella, moittia saati vihata. Kuoleva saa anteeksi kaiken. Vihata toista ihmistä tämän yksittäisten ja satunnaisten ominaisuuksien vuoksi olisi joka tapauksessa säälimätöntä ja julmaa. Se on lähes yhtä rumaa kuin tekopyhyys. Kuolema suhteellistaa ihmisten ominaisuudet ja osoittaa niiden katoavuuden. Kuoleman edessä olemme kaikki perimmältään samanlaisia.

Juutalaisvainojen keskellä kuollut filosofi Simone Weil kirjoitti ihmisestä, ”joka on menettänyt kaiken”.[241] Hän yleisti ajatuksen koko kulttuuriin. Ihminen, joka on paljas ja alaston, on samalla sekä äärimmäisen rikas että äärimmäisen köyhä. Hänellä ei ole jäljellä muuta kuin elämä – joka on ihmisen ainoa rikkaus – tai sitten kuolema. Se, joka on omistanut elämänsä filosofialle, voittaa vaikka häntä kohtaisi

halveksunta ja teosten repiminen, kun taas kuolema itse pitää huolen siitä, että mammona revitään myös niiden yltä, jotka ovat paenneet ahdistuksiaan rikkauksien taakse. Tätä on kulttuurin rikkaus ja pinnallisuuden köyhyys. Nietzsche sanoo persialaisen uskonnonperustajan Zarathustran suulla, että älä koskaan loukkaa erakkoa, sillä helpompi on heittää kivi kaivoon kuin on käydä hakemassa se pois sieltä: miten hän voisi unohtaa ja miten hän voisi kostaa? Parempi, että surmaat etkä jätä henkiin![242] Niccolò Machiavelli puolestaan neuvoi ohjeissaan tuleville ruhtinaille, että jos ”tahtoo loukata jotakin ihmistä, on se tehtävä niin, ettei ole pelkoa kostosta.”[243] Hän aavisti omalla ironisella tavallaan anheuden palkan, mutta muistiko hän historian yliyksilöllisen tuomion, Nemesiksen, joka valtiaiden pään yllä väijyy?

Levinasin mielestä omistautuminen, totuudenrakkaus ja kiintymys elämään ovat esimerkillisyydessään voimakkaampia kuin kenenkään yhden ihmisen elämä. Kuolema on loppusuora, jolla eriarvoiset saavuttavat toisensa; se on tiliviiva, jolla elämän saldo punnitaan. Ihminen ei vain täytä pikariaan kuolemaa kohti, kuten Sartre ajatteli, eikä kuolevan korviin kantaudu välttämättä edes Pyhän Pietarin avainten kilinä. Kuolema ja aika pikemminkin vähentävät ihmisen yltä kaiken keinotekoisen, ja jäljelle jää vain historiaan säteilevä ihminen, paljas ja alaston ruumis, se, mitä ihminen oikeasti oli. Kuoleman tasa-arvoistava merkitys on sen totisuudessa.

Kuolevaisuutta koskevan tietoisuuden vapauttava vaikutus on osattu ottaa huomioon jopa oikeuskäytännössä, jossa kuolevan todistusta pidetään uskottavana ja pätevänä. Kuolleet eivät valehtele, vaikka kukaan tuskin toivoo totuuskonseptiota perustettavan hirttonarun ja Coltin paukkeen varaan. Paremminkin on niin, että kuolematietoisuuden tulisi vakavoittaa ja pysäyttää. Armeijat, sodankäynti ja kuolonkolarit ilmentävät kevytmielistä suhtautumista kuolemaan. Irtonaiset vitsit, sotilasrallatukset, formularäiske ja kolarinukkeparodiat voivat paljastaa kuoleman tosiasiallista ahdistavuutta ja toimia sitä kautta myös kuolematietoisuuden esille tuojina. Mutta perimmältään nekin ilmentävät kuoleman tuottaman haasteen kiertämisyritystä. Ihmisarvon inflaatio sodissa, väkivaltaisuuksissa ja moottoriurheilun lihamyllyssä johtuu siitä, että kuolema on ymmärretty ”tilastoyksiköksi”, ”todennäköisyydeksi” tai ”miestappioksi” tavalla, jota Heidegger arvosteli. Myös oma kuolema ymmärretään kollektiivisuuden kautta. Se ymmärretään ”jonkun toisen” kuolemaksi, yhteiskunnalliseksi välttämättömyydeksi, joka pitää vain uhrata valtiolliselle vadille, ja sen jälkeen elämä jatkuu taas entisissä uomissaan. Tietoinen ihminen ei voi ajatella näin sen enempää omasta kuin toisenkaan ihmisen elämästä.

Kuolema liittyy Levinasin ajatteluun *ultimatum*-näkökulman kautta. Se tarkoittaa perimmältään ”uhkavaatimusta”. Toisaalta kuolemaa ei voida mieltää kirjaimellisesti uhkaksi, sillä uhka on jotakin, joka voi

myös poistua ja jolle on vaihtoehto. Kuolema sen sijaan ei väisty, se on faktisiteetti, jonka ei tule pelottaa ketään. Kuoleman välttämättömyyden vuoksi sitä ei yleensä kavahdeta, sen edessä ei hermostuta, eikä sitä yritetä kiertää. Kenties syvällä tajunnassamme tiedämme, miten väistämätön kuolema on. Välttämättömyytensä lisäksi kuolema on kertakaikkinen (kukaan ei voi kuolla puoliksi) ja ajankohtansa puolesta määräämätön. Kuolema on osa Levinasin äärimmäisyysajattelua, jossa elämän arvo punnitaan reunojen ja rajojen kautta. Levinasin harjoittama vastakohdilla operointi voi olla myös kompleksista, ja siitä erottuu kristillisiä sävyjä. Jo edellä totesimme, että musta ei tule mustemmaksi sen kautta, että se vertautuu vastakohtaansa, valkoiseen. Hyvä ei tule paremmaksi sen kautta, että sen rinnalla kasvaa jotakin pahaa.[244] Jos ihmisen elämä kirkastuu raudan ja teräksen kosketusta vasten, siitä ei ole itsensä Perkeleen sormenjälki kaukana.

Dikotomista ajattelua lieventääkin se, että Levinasin ajattelussa kuoleman merkitys lukkiutuu vastuun käsitteeseen. Levinasille vastuullisuus on viime kädessä vastuuta *toisen* kuolemasta. Kasvojen haavoittuvuus ilmaisee moraalisen imperatiivin: ”Älä tapa.”[245] Ihmisten tasa-arvo ilmenee kuoleman kautta. Levinas korostaa, että toista ei pitäisi jättää yksin edes kuoleman tullessa.[246] Luulen kuitenkin, että tältä osin hänen filosofiansa on pinnallisempaa kuin Heideggerin. Kuoleman sosiaalisen puolen yhdistäminen kuoleman olemukseen voi johtaa myös edellä mainittuun relativismin ongelmaan: kuolemaa ei ole ymmärretty tapahtumaksi, joka on pelkästään henkilökohtainen. Kukaan ei voi kuolla toisen puolesta eikä edes ”osallistua” toisen kuolemaan. Kuolema kohdataan yksin. Filosofi Juha Teräväinen on sanonut osuvasti, että näkemällä kuolemaa emme opi kuolemaa.[247] Se on eroamisen hetki. Sokrates kehotti viemään kuolemansa hetkellä naiset ja lapset pois huoneesta, sillä ”kuoleman tullessa pitää olla hiljaista”.[248] Roomalaiset ilmaisivat asian Levinasia ja Heideggeriakin selvemmin seinäkirjoituksessaan: ”Elä oma elämäsi, koska kuolet oman kuolemasi!”

Kuolema sinänsä oli Levinasin ajatuskehittelyille marginaalinen teema (sikäli kuin kuolema voi sitä olla kenellekään kuolevaiselle ihmiselle). Erityisesti hän pohti ihmisen ajallisuutta vankileirillä kirjoittamassaan varhaisteoksessa *Le temps et l'autre*. Huolessa toisen kuolemasta valottui erityisesti vastuun ajatus. Vastuun perusta on huolessa toisen elämästä. Ihminen ei voi elää ensisijaisesti itseään varten. Niinpä hän ei kuolekaan toisista riippumatta. Hän ei ole ”itselleen oleva” vaan alun perin toista varten.[249]

3.5. MISTÄ PUHUMME, KUN PUHUMME KIELESTÄ?

Ihmisten kohtaaminen jää epätäydelliseksi ja vajaaksi, jos se ei välitä merkityksiä. Toisen kasvot voivat vakuuttaa meidät omalla peittelemättömyydellään. Ruumiillisuuden, haluamisen ja nauttimisen välittömyys riisuvat osapuolia rooliolemisen vaatimuksista. Tämä voi riittää etiikan perusteluksi ainakin negatiivisesti: se ikään kuin purkaa ihmisten suhteisiin syntyvää kitschiä. Mutta se ei takaa vielä osapuolten yhteisymmärrystä – se ei takaa dialogisuutta. Keskeinen kysymys onkin, miten dialogiin voitaisiin päästä, ja mitä se on? Vetoaminen ruumiillisuuteen valottaa etiikan ei-käsitteellistä perustaa, mutta kohtaamista kuvaileva kieli on jo käsitteellistä filosofiaa. Miten Levinas välttää suistumasta takaisin lingvistisen filosofian pyörteisiin? Miten kohtaaminen on mahdollista, jos sitä ei ymmärretä kommunikoitavissa olevien merkitysten kautta? Tätä kysyi muiden muassa Jacques Derrida laajassa artikkelissaan ”Violence et métaphysique – Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas”, joka oli tarkoitettu lähinnä Levinasin filosofian kritiikiksi.[250]

Levinasia on laajemminkin muistutettu siitä, että toisaalta hän arvostelee kielen esineellistävää ja objektivoivaa vaikutusta ja että toisaalta hän käyttää kieltä oman filosofiansa luonnosteluun.[251] Olisikin kai kohtuutonta kiistää filosofin käyttävän kieltä. Olennaista on pohtia, mitä kielen asemasta ja mahdollisuuksista ajatellaan. Yleensä ne filosofit, jotka sanovat olevansa kielifilosofeja, ovat olleet kaikkein kehnoimpia sanankäyttäjiä. He ovat halunneet sanoa ihmistä ja elämää koskevista asioista mahdollisimman vähän. Levinasin tarkoitus oli ohjelmallisesti vastustaa metafysiikan kieltäviä filosofioita ja luoda omaa metaforallista ajatteluaan, jossa kielelle annetaan diffuusi viittauksenomainen rooli. Siksi myös kielestä oli ajateltava perin juurin toisin kuin analyyttiset kielifilosofit olivat opettaneet. Käsityksiämme kielestä oli täsmennettävä. Kielifilosofinen teema ei ole Levinasin filosofian keskeisimpiä, mutta sen tärkeys juontuu Levinasia kohtaan nostetun kritiikin äänekkyydestä.

Levinasin kohtaamaan arvosteluun voisi vastata huomauttamalla kielifilosofioiden ideologisesta perustasta: niissä merkitykset on jo lähtökohtaisesti rajattu vain kielellisiksi merkityksiksi. On oletettu, että kokemuksilla on merkitystä vain, kun ne ensin käsitellään kehollisesta kokemuksesta irralliseksi tematisoidun ajattelun kautta. Kanta noudattelee kartesiolaista dualismia, jolla oli motiivinsa kristillisessä pyrkimyksessä idealisaatioihin sekä ruumiin ja sielun erotteluun.[252] Levinasin näkökulmasta kokemuksilla on merkitys jo ei-käsitteellisinä kokemuksina, sillä ihmisen suhde todellisuuteen *edeltää* hänen tiedonhankintaansa.[253] Ihmisen ”maailmassa oleminen” on käsitteellisen tiedonsaan-

nin ehto ja edellytys sekä ajallisessa että loogisessa järjestyksessä. Viittaamalla merkitysten esi- tai ei-predikatiivisuuteen onnistutaan kieltämään lingvistisen filosofian määräysvalta, jonka mukaisesti merkityksen käsite oli rajoitettu vain kielen ja käsitteellisen tiedon alueelle.

3.5.1. Sanotun ja sanomisen ero

Jacques Derridan kirjoituksessaan ”Violence et métaphysique” (1967) ja Emmanuel Levinasin teoksessaan *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) käymä mielipiteidenvaihto kielen eksistentiaalisista olemismuodoista valaisee edelleen elävästi sitä eroa, jonka mukaisesti kieli on nähty joko sanakeskeisenä, diskursiivisena ja tyhjentävälle analyysille antauvana kulttuurimuodosteena tai esipredikatiivisena, kokemuksellisena ja analysoitavaksi tyhjentymättömänä kokonaisuutena. Derridaa varten Levinas kehittelikin edellisessä luvussa selitettyjä vastausehdotelmia yksityiskohtaisemman perustelun. Teoksessaan Levinas jakaa inhimillisen kommunikaation ”sanottuun” (*le dit*) ja ”sanomiseen” (*le dire*).[254] *Sanottu* eli puhuttu kieli on välittävää eli assertatiivista ja esittävää eli representatiivista. Se määrittelee ja pysäyttää kohteensa. *Sanominen* puolestaan on kohteensa luovaa, eli performatiivista. Se etsii ilmaisua sille, mille ei ennen kielellistä ilmausta ole mitään ilmausta. Tällainen kieli on pikemminkin metaforallista kuin esittävää. Jälkimmäinen mahdollistaa toiseudesta puhumisen ja voi olla myös viittauksenomaista tai taiteellista.

Olennaista on, että sanomisesta ei voida puhua tarkasti. Levinasin mukaan sanomisen perusta ei koskaan tule varsinaisesti sanotuksi. Kyse ei ole pelkästään kieltä tai puhetta koskevasta luokittelusta, kuten Ferdinand de Saussuren jaottelussa, jossa kielenkäytöstä (*le langage*) erotetaan yhtäältä kieli (*la langue*) ja toisaalta puhe (*la parole*).[255] 'Puhe' viittaa tällöin siihen, mikä kielenkäytössä on yksilöllistä ja satunnaista ja sellaisena ylittää sopimuksenvaraisen, järjestelmällisen ja säännönmukaisen kielen. Sen sijaan Levinasin jako sanomiseen ja sanottuun ulottuu syvemmälle kielen ja puheen taakse, kommunikaation kohtaamisfilosofisiin taustaehtoihin. Niitä ei voida kaventaa myöskään psykologisiksi, vuorovaikutuksellisiksi tai nonverbaaliseen viestintään liittyviksi tekijöiksi, jotka ovat paljastettavissa eleinä tai reaktioina tai jotka rajautuvat ja siten myös vertautuvat kieleen. Kyse on olemisen pohjavireestä, kyse on kontaktista toiseen ihmiseen.

Sanottuun kuuluu se, mikä voidaan tietää ja hallita, määrittää tai kumota. Sanottua ovat muotoa ”S on P” (”Subjekti on Predikaatti”) olevat lauseet, joiden totuusehdot voidaan määrittää.[256] Kaikki, mikä voidaan sanoa, voidaan tuoda esille sanotussa. Kyse ei ole kuitenkaan samasta asiasta kuin Ludwig Wittgensteinin toteamuksessa: ”Kaikki mistä

voidaan puhua, voidaan sanoa selvästi. Siitä, mistä ei voida puhua, on vaiettava."[257] Sanotun ala on kieltämättä sama kuin mielekkäiden lauseiden ala Wittgensteinilla, mutta Levinasin mukaan myös epämielekkäät lauseet ilmentävät sanottua yhtä selvästi kuin mielekkäät. Vaikka ne ovat metafysiikkaa, ne ovat kieltä, ja niiden totuusarvo ja -asema on määriteltävissä. Mielekkäiden lauseiden ala ei siis tule rajatuksi kielen sisältä päin, kuten Wittgensteinin varhaisfilosofiassa. Sen mukaan "[f]ilosofia osoittaa mitä ei voida sanoa – esittämällä selvästi sanottavissa olevan."[258] Toisaalta Wittgensteinkin tunnusti kielen ulkopuolelle jäävän filosofiansa *merkityksellisyyden*. Sekä Levinasille että Wittgensteinille tärkeää on sanotun rajautuminen sanomiseen.

Levinasin mukaan sanomisessa kyse on siitä, että se on *suunnattua* jollekin toiselle ihmiselle. Sanominen edellyttää suhteen. Ei olisi mieltä sanoa mitään ilman, että se suuntautuu itsen ulkopuolelle: tietoisuudesta toiseuteen. Jos "sanottua" ovat lauseet, on "sanominen" se kehollinen, kohtaamisfilosofinen ja kokemuksellinen yhteys minän ja toisen välillä, joka kantaa nämä lauseet. Sanottu voi tulla sanotuksi vain toiselle suunnatussa sanomisessa. Sanominen on intentionaalinen rakenne, joka toteutuu konkreettisen ruumiillisen olemassaolon tasolla. Niinpä Levinas ja Wittgenstein näyttäisivätkin olevan yhtä mieltä siitä, että "[e]tiikkaa ei voi ilmaista lausein"[259] ja että perimmältään "[e]tiikka on transsendentaalista".[260]

Koska itse asia on abstraktia ja kuivaa, koetan valottaa sitä esimerkillä. Olen pohjiani myöten rakastunut. Elämäni on suistunut raiteiltaan. En pitkään aikaan uskonut voivani olla näin perinpohjaisesti ihastunut, rakastunut ja helpohkosti järkytettävissä. Haluan sanoa rakkauteni kohteelle, jota en saa ajatuksistani ja joka omalla vangitsevalla tavallaan pitää minua vallassaan yöt ja päivät: "Rakastan sinua". Mutta kieleni ei saa lausetta ulos suusta. Kun sanomisen aika tulee, sanat juuttuvat kurkkuun, hetki ei ole oikea eivätkä sanat oikeat tähän hetkeen. Eikä oppilaitos, jota käyn, ole mikään peruskoulun yläluokka. Mistä on kysymys? Kyse on siitä, että sanat eivät ole koskaan oikeat. Kyse on sanotun ja sanomisen erosta. Sanottu on määriteltävissä selkeästi: minä (subjekti) rakastan (predikaatti) sinua (objekti). Tämä on yksinkertaista ja selvää. Tämä on kielifilosofian mukaista. Mutta tavoittaako sanottu sanomista? Sanotussa tulevat esille pelkät sanat. Sanottu on lauseen mukainen informaatiosisältö. Mutta mitä kukaan informaatiolla tekee? Mikä oli merkityksen merkitys? Merkityksen merkitys on vahvasti kokemuksellinen. Sanottu ei läheskään aina tavoita sanomista. Sanottu ja sanominen voivat olla julmasti ristiriidassa. On vaikea sanoa sanottua, jos sanotun sanominen on sanojen liimaamista sanomisen kylkeen. Ensisijaista onkin sanominen: se ei ole kielellistä vaan – kuten Levinas toteaa – sanominen piirtyy esiin "aistisuuden, läheisyyden ja nauttimisen tasolla". Sanottu voi olla inhimillinen vält-

tämättömyys, mutta sitä edeltää sanomisen intentionaalinen luonne. Sanoihin on vaikea kiinnittää sanomisen intentionaalista tilaa, ja kontaktin luomisen pitää edeltää kaikkea kommunikaatiota. Siksi ei ole järkeä etsiä sanomisen keinoja sanoille eli sanotulle. Niin menettelisi machomies, playboy tai naisten iskijä. Käänteinen järjestys on rehellisempi ja seuraa olemisen ohjetta: löydä sanat sanomisen intentionaalisesta hehkusta!

Mihin asemaan asettuu nyt filosofia? Eikö Levinasin oma hanke – sanomisesta puhuminen – tuo sanomista sanotun piiriin, tee siitä tiedettä, jota esineellistää kieli? Miten voidaan väittää, että Levinasin vaihtoehtofilosofia, sanomisen ”toisin kuin oleminen”, olisi jotakin tuomatta sitä olemisen ymmärtämisen piiriin? Levinas vastaakin, että kääntämällä (*traduire*) sanominen sanotuksi se väistämättä petetään (*trahir*). Tämä on välttämätöntä, tämä on filosofian luonne. Sanomista ei voida käsittää tekemättä siitä sanottua. Mutta sanottu olisi jatkuvasti ylitettävä. Sanottu täytyy yhä uudelleen kiistää, sanoa pois (*dédire*). Parhaimmillaankin meille jää vain sanottu, sillä sanomisen perustaa ei voida koskaan tavoittaa.[261] Olemisen vaimea perusta, josta Levinas käytti ”simpukan kuoresta kuultavan kohinan” ja ”valvomisen” metaforia, ei ole koskaan paljastettavissa. Niinpä myöskään eettisen refleksion perusta ei ole koskaan esitettävissä. Se jää jälkenä nähtäväksi kasvoissa ja kohtaamiseen liittyvässä arvoituksellisuudessa.

3.5.2. Kielifilosofian dualistisuus ja tyylin ongelma

Buberin ja Levinasin pohjustama dialogisuus ei ole perimmältään kielifilosofiaa vaan antropologiaa. Dialogisen filosofian ydinajatuksia on, että avoin keskusteleminen nostaa argumentaation ikään kuin uudelle tasolle ja dialektiikalle ominaista logiikkaa seuraten kohottaa ymmärtämistilanteen pelkkiä puheakteja korkeammaksi synteesiksi, aivan kuten (myöhemmin tarkasteltavassa) eksistenssihermeneutiikassakin ajatellaan. Kokemusperäisesti dialogisen keskustelun oletetaan tuovan esille jotain uutta tai avaavan ainakin uusia näkökulmia.

Levinasin käsityksen mukaan etiikan perusta ei ole ilmaistavissa sanotun eikä puhutun kielen piirissä. Eettisesti vetoava ja merkityksellinen aines on transsendentaalista; se liittyy ihmisen aistikykyyn, aistisuuteen ja kehon konkreettisiin kosketuskohtiin. Kielellä on lähinnä marginaalinen asema eettisten ratkaisujen tekemisessä. Etiikka ei ole perimmältään reflektiota, harkintaa. Etiikka on pikemminkin rajojen tunnustamista ja tunnustelua. Levinasin näkemys siitä, miten ”sanottu” olisi ylitettävä, kiistettävä ja ”sanottava pois” on lähellä Ludwig Wittgensteinin ajatusta, jonka mukaan kielifilosofinen harjoitus on tikapuilla etenemistä, ja ylös kiivettyään ihmisen olisi heitettävä tikkaat

pois.[262] Siitä, mihin kielen rajat päättyvät, alkaa etiikka. Etiikka on pikemminkin asenteellinen kuin älyllinen tai tiedollinen asia. Toisaalta Levinasin käsitys etiikan tärkeimpien imperatiivien lausumattomuudesta ei tee tyhjäksi eettisen refleksionkaan merkitystä. Harkinta ja analyyttisyys ”sanotun” piirissä voivat valaista etiikan asumusta sisältä päin, vaikka ne eivät vielä kerrokaan mitään siitä ympäristöstä tai seudusta, jolla talo varsinaisesti sijaitsee, eivätkä sen perustuksesta.

Aivan kuten Levinas, myös Wittgenstein pyrki havainnollistamaan ajatteluaan vertauskuvin, mutta hänenkin yrityksensä kertoivat enemmän konkretisoimisen vaikeudesta kuin siitä filosofisesta asiasta, jota oli tarkoitus havainnollistaa. Lisäksi Wittgenstein varoitti metaforallisen ajattelun vaaroista ja keskittyi jatkuvasti teoretisoinnissa onnistumiseen. Wittgensteinin oppilas Norman Malcom kertoo mestarinsa tähdentäneen, miten vertauskuva voi johtaa päätelmiä harhaan. Filosofian opettajana toimiessaan Wittgenstein oli kerran esittänyt kuulijoittensa pohdittavaksi kysymyksen, kuinka etäälle maaplaneetan kokoista pallopintaa pitkin kiristetty köysi kohoaisi pallon pinnalta, jos köyden ympärysmittaan lisättäisiin yksi metri. Koska jatko-osa olisi suhteellisen vähäinen muihin mittasuhteisiin verrattuna, hänen ystävänsä päätyivät arvioon, että muutos jäisi häviävän pieneksi, eikä sitä voitaisi käytännössä lainkaan havaita.[263] Laskutoimitus kuitenkin osoittaa, että löysää syntyisi paljon, ja ylt’ympäri pingotettu köysi kiertäisikin maata noin 15 cm:n etäisyydellä pinnasta. Tällä tavoin Wittgenstein painotti teoreettisen ajattelun tärkeyttä ja varoitti käytännöllisen päättelyn karikoista. Tärkeämmän ongelman muodostaa kuitenkin se, että teoretisointi, jolla ajattelun tärkeyttä puolustetaan, on aina vain idealisaatio ja jää abstraktiksi silloinkin, kun sitä sovelletaan käytäntöön ja laskukaavoihin sijoitetaan muuttujia. Vaikka köyden löystyminen ei esimerkissä johtunutkaan maan geoidimaisesta ja epätasaisesta muodosta, on syytä muistaa myös se, ettei maa ole pyöreä vaan soikea ja möykkyinen.

Wittgensteinin filosofiassa ”havainnollistaminen” onkin mahdollisimman epähavainnollistavaa. Hänen ajattelunsa operoi idealisaatioilla, ja myös kieli oli hänelle abstraktio. Merkitys, lauseet ja niiden totuusarvot erotettiin todellisesta elämästä. Esipragmatistiseksi luonnehditussa filosofiassaan hän kiinnitti huomiota myös kielen käyttötilanteisiin, mutta silloinkin kielelle annettiin lähinnä välineellinen asema. Se nähtiin osana kieltä tutkivaa systeemiä, kielipeliä. Myös kielipeliä itseään voidaan pitää idealisaationa. Vaikka kielen käytännölliset kytkökset olikin jo myönnetty, kielen alaan suostuttiin tunnustamaan vain se, mitä Levinas luonnehtii ”sanotuksi”. Se on objektivoitua puhetta, kirjoitusta sekä käsitteiden ja lauseiden määrittelyä. Myös kielen käytännöllisiä taustaehtoja pidettiin perimmältään tutkimukselle antautuvina ja paljastettavina.

Levinasin käsityksen mukaan tärkeimmät ja arvokkaimmat merkitykset eivät asu kielessä vaan sen ulkopuolella: kokemuksen ja ainutlaatuisuuden piirissä. Rakastumisen ja intohimon tai kivun ja kärsimyksen elämykset eivät ole kielellisiä, eikä niiden voimaa ja merkitystä valaise tutkimus eikä analyysi. Sama, mikä näkyy eettisissä yhteyksissä, tulee vastaan myös estetiikan piirissä. Vaikeudet redusoida etiikkaa kieleen näkyvät kysymyksissä aistillisesti hyvästä ja kauniista. Esteettistä kokemista ja ymmärtämistä ei pitäisikään hajottaa näihin kahteen olemispuoleen. Myöskään sitä vastaava jaottelu sanottuun (käsitteelliseen) ja sanomiseen (ei-käsitteelliseen) ei ole filosofialle välttämätöntä, vaikka Levinas käyttääkin näitä kahta termiä kuvatessaan filosofisen estetiikan kartesiolaista historiaa.

Esteettisissä yhteyksissä voitaisiin "kokemisen" ja "ymmärtämisen" asemasta puhua *tyylistä*. Tyylin piirissä yhdistyvät käsitteellinen ja elämyksellinen aines tavalla, joka ei merkitse antautumista analyysin vaatimuksille eikä heittäytymistä pelkkään kokemisen jokeen. Sitä, kuinka keskeisen teeman sanomisen ja sanotun välinen ristiriita muodostaa filosofiassa, kuvastaa tosiasia, että filosofia painii jatkuvasti tyyliongelmien parissa. Filosofiassa pyritään puhumaan asioista, jotka ovat abstrakteja, ideaalisia ja spekulatiivisia, ja analyyseissa tähdätään yleispätevyyteen. Toisaalta filosofiaa pitäisi myös havainnollistaa, jotta puheenaiheilla olisi käytännön toteutumisyhteys. Näin on varsinkin etiikassa ja estetiikassa, mutta esimerkiksi logiikkaan sisältyy paljon asioita, joita ei voida konkretisoida. Ongelma ei ole vain esittämiseen liittyvä vaan periaatteellinen. Sen sijaan yhteiskuntafilosofiassa ja taiteissa konkretisoiminen olisi toivottavaa, mutta harvoin siinä onnistutaan.

Analyyttinen systeemifilosofi saattaa yrittää profiloitua "taiteenfilosofiksi" keksiskelemällä kalkyyleilleen "sovellutuksia". Tosiasiassa hän pitää vain logiikan jatkokurssia, jonka esimerkkiaineisto on peräisin taiteiden piiristä. Etiikasta kirjoittavaa filosofia puolestaan voidaan arvostella siitä, että toisaalta hän tohtoroi abstrakteilla käsitteillä, kuten 'vapaudella', ja toisaalta hän havainnollistaa asioita omasta elämästään poimimiensa esimerkkien avulla. Kriitikoiden mielestä kyseessä voi olla vain tyylillinen floppi. Toiset lukijat puolestaan saattavat kiittää filosofia hengen puhaltamisesta vanhoihin filosofisiin teemoihin ja käsitteisiin. Tärkeä onkin Levinasin johtopäätös filosofian epäonnistumisesta. Filosofia epäonnistuu usein tyylillisesti, sillä filosofiassa joudutaan käsittelemään äärimmäisen abstrakteja asioita mutta *myös* pohtimaan niiden konkreettisia merkityksiä. Vakavimmin filosofia epäonnistuu, jos se yrittää olla pelkästään älyllisperäistä ja pyrkii sanomaan asioita tosikkomaisesti suoraan. Kaiken aikaa filosofit joutuvat ottamaan kantaa elämään, joka jo sinänsä on monitulkintaista ja metaforallista. Sanotun ja sanomisen ristiriita kulminoituu tyylin ongelmaksi.

Toisaalta filosofian muoto-ongelmat ovat näennäisiä, ja niitä voidaan

myös sovittaa. Silloitusyrityksillä on kuitenkin taipumus jäädä pinnallisiksi, koska ne eivät ratkaise käsitteellisen filosofian ja kokemuksellisen elämän välistä jännitettä. Myös ”epäonnistuvaa” filosofiaa tarvitaan. Se edustaa yritystä luoda järkeä muutoin hahmottomaan ja jäsentymättömään todellisuuteen. Levinasin kannalta katsoen filosofian ei tarvitsisikaan pysähtyä kielen kategoriseen määräysvaltaan eikä abstraktin ja konkreettisen väliseen kuiluun. Filosofian ei tarvitse lukkiutua tasolle, jota Heidegger nimitti ”filosofoimiseksi”.[264] Jos filosofit suostuisivat luopumaan tieteiden opettamista eksaktiuden ja yleispätevyyden normeista, paljastuisi savuverhon takaa runouden ja dialogin mahdollisuus. Tyyli voidaankin saavuttaa lähinnä kaunokirjallisessa teoksessa, koska se puhuu arkikielellä arkielämän asioista. Se myöntää, että etiikka ja estetiikka sisältyvät metaforalliseen ajattelemiseen ja esittämiseen. Filosofiaa ei tarvitse jakaa käsitteellisen ja kokemuksellisen – tai sanotun ja sanomisen – sektoreihin, kun eettisesti ja esteettisesti merkityksellinen aines sisältyy jo metaforalliseen kieleen ja sen kirjaviin taustaehtoihin, ”sanomiseen”.

Platon, Nietzsche ja Kierkegaard onnistuivat luomaan *philosophia perennista*, ikuista filosofiaa. He ovat yhä elinvoimaisia, sillä heidän ajattelunsa on kaunokirjallista ja dialogista. Heistä riittää jatkuvasti opiskeltavaa. Sen sijaan systeemifilosofit ja soveltavat eetikot ovat antaneet tyylin alueella lähinnä huonoja esimerkkejä, ja heidän ohjeensa käytännön elämälle ovat jääneet usein vieraiksi. Heidän teoreettiset mallinsa ovat olleet lähinnä välineellisessä ja objektivoivassa asemassa todellisuutta tutkittaessa, ja tehty tutkimus on usein kertonut enemmän siitä, miten hypoteesit sopivat kohteiden testaamiseen, kuin varsinaisista kohteista. Systeemifilosofit ovat saattaneet tulla ymmärretyiksi myös itse väärin, koska pelkkä teoreettinen kieli ei ole tavoittanut elämisen todellisia kiinnityskohtia. Kysymys ei ole ollut vain filosofian vaikuttavuudesta. Kysymys on filosofisesta kokonaisotteesta. Tyyli ei liity ainoastaan esittämiseen, vaan se on kannanotto joko elämää hallitsemaan pyrkivän ”soveltavan filosofian” tai todellisuutta myötäelävän ajattelemisen puolesta.

Tyyliä on vaikea saavuttaa tieteissä ja filosofiassa, koska ne joutuvat jatkuvasti yhdistelemään erilaisia todellisuuden näkemistapoja. Ristiriita manifestoitui selvästi myös kansainvälisesti tunnetuimman filosofimme Georg Henrik von Wrightin kannanotossa, jonka mukaisesti hän jakoi oman tuotantonsa toisaalta akateemiseen systeemifilosofiaan ja toisaalta yleiseen kulttuuriesseistiikkaan.[265] Levinasin näkökulmasta se voi ilmentää lähinnä sanotun ja sanomisen välistä ristiriitaa. Samalla se kertoo käsitteellisen maailman ja todellisen maailman välisestä kuilusta: koetaan, että konkreettisista asioista ei voida puhua teoreettisen filosofian yhteydessä. Myöskään kirjallisuuskriitikot eivät ole olleet tyytyväisiä siihen, että filosofi halkaisee ajattelunsa kahtia.[266] Dualismi

ilmentää perimmältään tyylin ongelmaa. Se ei ratkea filosofisia aktiviteetteja jakamalla, koska ongelma ei ole perimmältään alueellinen. Tiedon puun vihreä oksa, jolta teoreetikko tähystää maailmaa, voi jäädä pysyvästi tieteellisten tikapuiden tavoittamattomiin, mutta filosofin ei pitäisi seurata abstrakin ja konkreettisen ajattelun jyrkkää jakoa. Sen sijaan filosofin tehtävänä olisi toimia ”nuorallatanssijana”, joka tarvittaessa jää myös jyrkänteiden ja huippujen välille roikkumaan.

Informaatiosisältöä ei kuitenkaan tulisi alistaa eleganssin tavoittelulle tai kääntäen. Tyylin olemus on, että se sitoo yhteen kaikkea ilmaisua. Filosofian välineitä voitaisiinkin lisätä tai vaihtaa. Filosofien pitäisi puhua metaforallisemmin ja monitulkintaisia ilmaisukeinoja käyttäen.

Parhaassa asemassa on tällöin dialogi, koska sen muodolliset sitoumukset ovat lieviä ja yksinkertaisia. Dialogin piirissä toteutuu sanomisen vapaus, ja ilman keskustelua myös tieteellinen kriittisyys ajautuu nopeasti pulaan. Dialogin vaatimus ei tee tyhjäksi teoreettisen ajattelun merkitystä, mutta teorioinnin ulkoiset rajoitteet ja ennakkoehdot pitäisi jatkuvasti ylittää. Olisi suostuttava myöntämään, että merkitysten määritteleminen tapahtuu perimmältään muualla kuin pelkän käsitteellisen konstituution piirissä. Se tapahtuu keskusteluissa ja arkielämän valinnoissa. Myös von Wright valitteli eräässä viimeaikaisessa haastattelussaan sitä, että ”filosofit ovat hyvin vähän taiteellisia”.[267] Oireellista onkin juuri se, ettei hänen mielipiteessään ole mitään sellaista uutta, mitä kuka tahansa ei voisi sanoa ”tieteelliseksi” kavennetun yliopistofilosofian luonteesta.

3.5.3. Itselle toinen?

Miten sitten dialogisuus voisi toteutua, jos keskustelun ja kommunikaation perusta on tavoittamaton? Onko toisen ihmisen ymmärtäminen pelkkä aave, joka kummittelee tieteellisissä teorioissa? Niin voitaisiin väittää, jos keskustelu nojautuisi sanotun valtaan. Tärkeämpää onkin sanominen: dialogisuuden pitäisi toteutua juuri sanomisen piirissä. Ajatuksella on vaikutusta etiikan subjekteihin. Myös keskusteleva minuus on aina julkilausumaton pro-nomini, ”nimeä edeltävä”. Se on kielen kautta syntyvää pronominia ”minä” vanhempi. Levinasin mielestä ei ole olemassa mitään, joka nimeäisi itsensä minäksi. ”’Minä’, sanoo se, joka jo puhuu”, kirjoittaa Levinas.[268] Tässä mielessä myös dialogisuus ja etiikka edeltävät niiden subjekteja. Levinasin filosofian vallankumouksellisuus paljastuu juuri tässä käänteisyydessä. Levinasia suomentanut Antti Pönni kirjoittaa *Etiikka ja äärettömyys* -teoksen esipuheessa:

> Etiikka on hyvyyttä ennen identiteettiä, vastuullisuutta ennen valintaa; se on diakronista, se tulee ajasta, joka koskaan ei voi olla minän oma

aika. Hyvyys ei ole minän ominaisuus (joka voitaisiin erottaa minästä) vaan kannattaa sitä.[269]

Tämä on filosofiaa, johon emme ole tottuneet. Pönni tulkitsee Levinasia myös niin, että itsenäistä ja vapaata ihmistä ei voi olla ilman toista ihmistä, jota minä ei voi itsestään käsin ottaa haltuun.[270] Toinen on ensimmäinen siksikin, että ihminen voi löytää oman eettisyytensä vain suhteessa toiseen ihmiseen. Teema on haastava eksistenssi- ja vapausfilosofioita ajatellen.[271]

Entä voiko ihminen *itse* olla *itselleen toinen?* Voiko ihmisen oma minuus olla ihmiselle sillä tavoin tuntematon ja arvoituksellinen, että voitaisiin puhua ”oman minän toiseudesta itselle”? Voisiko eettisyys olla tällöin myös itsestä huolehtimista tai jopa itserakkautta? Tällaisen mahdollisuuden voi lukea Levinasin kirjoittamien rivien väleistä, mutta suoraan hän ei kysymyksiin vastaa. Minuus voi olla eettinen vain, jos etiikka perustetaan toiseuden varaan. Keskeinen kysymys on, riittääkö ”itsen ymmärtäminen vieraaksi” eettiselle oppimiselle. Voiko ihminen tuntea edes itseään itselleen vieraaksi, ellei tie kulje absoluuttisesti itsestä erillisen toisen ihmisen kautta? Levinas näyttäisi vastaavan kielteisesti. Myös itsestä voi löytää uutta ja oppimisen arvoista vain, jos opettajana toimii itselle erillinen, vieras, toinen.

3.5.4. Puhuminen ja kuuleminen: ”sadalla eurolla puheaikaa”

”Sanominen” ja ”sanottu” eivät olleet Levinasille pelkästään kielifilosofisia asioita. Toisaalta ne eivät kanna muassaan kielitieteen, kielen sosiologian tai psykologian painolastia. Ne valottavat ihmisten kohtaamisten ontologiaa, sitä, miten sanat, sanomiset, puheet ja tekstit voivat *olla olemassa* ihmisille: miten sanominen on aina suunnattua tai tarkoitettua toiselle, miten toiseus sisältyy jo sanomisen rakenteeseen, kuinka se ennaltamäärää intentioitamme ja miten sanominen on yhtä olemisen itsensä kanssa. Analyyttinen kielifilosofia on harvoin käsitellyt sanomisen relationaalista luonnetta, sen yhtymistä ihmisten välisten suhteiden piirtämään taustakuvaan. Sosiolingvistiikka puolestaan on valottanut sanomisesta usein pelkän diskursiivisen ulottuvuuden: valta-asetelmat, retoriikat ja ihmissuhteiden kirjavuuden. Levinasin filosofia ei ole merkityksenteoriaa, eikä sillä ole paljoa annettavaa filosofiselle semantiikalle tai merkkien todellisuutta analysoivalle semiotiikalle. Se ei myöskään yhdisty kielisosiologiaan. Hänen filosofiansa on lähempänä puhetilanteiden ontologista tarkastelemista. Levinasin ajattelu voi valaista arkielämän sanankäyttöä, aivan kuten käytännön esimerkit voivat selvittää sitä, mistä Levinasin omassa filosofiassa oikein oli kysymys. Pohdittakoon asiaa jälleen esimerkkien avulla.

Dialogisesta filosofiasta tekee ajankohtaista tosiasia, että maailmalla vallitsee huutava pula artikulaatioresursseista eli mahdollisuuksista saada sanansa sanotuksi. Sen kaltaisena aarteena puhelinyhtiöt kaupittelevat asiakkailleen ja asiakkaat haalivat itselleen *ilmaista puheaikaa*. Tämä liittyy sananvapauden rajallisuuteen ja on tekemisissä sen vanhan tutun asetelman kanssa, kuka saa sanoa, mitä saa sanoa, kenelle saa sanoa ja mitä se kaikki oikein maksaa. Ihmisten kanssakäyminen on monin teknisin ja taloudellisin tavoin ehdollistettua. Sanomisen välineistä, kuten internetistä ja matkapuhelimista, on tehty sosiaalisia välttämättömyyksiä, joista kieltäytyminen on kuin ryhtyisi kapinaan laillista yhteiskuntajärjestystä vastaan. Yhteiskunnassamme ei voi enää kommunikoida ilman tiettyjä teknisiä kanavia, joiden reunoilla tosin rönsyilee myös ilahduttavaa anarkismia, kuten juuri internetissä.

Olemassaoloni toisille on sidottu kommunikaattoreihin ja matkapuhelimiin. Siksi tarvitaan ilmaista puheaikaa. Ei ole enää kellojen, ihmisten tai yhteisöjen aikaa. On vain ruumiitonta, paikatonta ja kaikkialla läsnä olevaa ”puheaikaa”. Tämä on yhteensopivaa sen kanssa, mitä Levinas ajatteli yrityksistä synkronoida subjektien alkuperäisesti diakroniset aikakokemukset yhdeksi ja samaksi kokonaisuudeksi. Synkronoiminen on taivuttelemista jatkuvaan tavoitettavissa olemiseen. Kyseessä on yritys luoda universaalia läsnäoloa, joka lopulta paljastuukin harhaksi. Ajan synkronoiminen on dialogisen filosofian vastaista, koska se kiistää ihmisten eriaikaisuuden. Se kiistää tosiasian, että ihmisten subjektiiviset ajat pakenevat yhteistä aikaa.

Mutta aikasynkronisaatio voidaan kokea myös mahdollisuutena, jota tervehditään iloiten. Sen, miten dialogisuus ymmärretään arkielämässä, voi lukea tavasta, jolla ihmiset suhtautuvat puhelimessa puhumiseen. Ennen vanhaan puhelimeen puhuttiin vain tärkeitä ja henkilökohtaisia asioita puhelinlaskua säästäen. Puhelimeen puhuminen oli arvokasta, ja siihen liittyi juhlallinen tunne. Puhelimet olivat mustia, painavia ja pelottavan näköisiä. Kuulokkeen sai ilmaan punnertamalla, numerolevy oli raskas kiertää. Samaan esinegalleriaan kuuluivat harmooni, karttakeppi, Palestiinan kartta ja entisen kansakoulunopettajani mustat kovanahkaiset monokengät. Nykyään puhelimeen puhuminen on lasten leikkiä. Matkapuhelimeen voi lähettää vaikka rakkausviestejä. Ihmiset löytävät toisensa helposti kauppakeskuksissa ja liikenneruuhkissa. Kun kommunikaatio ja sanominen ovat näennäisesti vapautettuja, ne voivat olla kuitenkin myös rajoitettuja ja kaavamaisia. Puhuminen ei välttämättä tue kohtaamista Levinasin tarkoittamassa ontologisessa mielessä, eikä se välttämättä tue sitä myöskään sosiaalisessa merkityksessä. Kohtaaminen on sidottu välineisiin, ja välineen vaikutus voi olla etäännyttävä, aivan kuten urbanistifilosofi Paul Virilio ajatteli.[272]

Kommunikaattorit ilmaisevat kaipausta kommunikaatioon. Newyorkilaisen pankkiirin povitaskussa pirisevä kommunikaattori saattaa

kertoa kantajansa mieltymyksestä yhteisöllisyyteen eli kommunismiin, mutta se voi viestittää myös halusta paeta työpaikalta virka-aikana. Uudet UMTS- ja 4G-verkon puhelimet eivät merkitse vain mahdollisuutta deittailla ja ottaa sähköposti mukaan. Ne ovat osa moderneja proteeseja, joita ihmiset tarvitsevat elämänhallintaansa varten. Ihmiset janoavat niitä voidakseen myös paeta ajan synkronisaatiota ja omistaa itselleen edes hieman diakronista aikaa. Näennäisessä lähentymisessä voikin saada ilmaisunsa läheisyyden vastakohta, etääntyminen, pakeneminen ja katoaminen.

Välineellistä vaikuttavuutta voidaan tarvita läheisyyden halun ilmaisemiseen ja tehostamiseen, mutta se voi olla myös keino paeta lähelle pyrkivää ja tunkeilevaksi koettua maailmaa. Rajojen vetämisen tarpeesta kertovat viestinnän eri formaatit ja niiden keskinäinen kilpailu. Kyse ei ole vain valmistajien kaupallisesta elintilataistelusta tai pyrkimyksestä haluamaansa ihannetilaan, eli monopoliin. Kyse on myös ihmisten yrityksestä muodostaa sosiaalisia ryhmiä erilaisten teknisten raja-aitojen taakse. Ryhmään kuuluvaksi luetaan se, jolla on tekninen mahdollisuus viestittää itseään tiettyjä kanavia käyttäen, esimerkiksi videokuvaa välittävällä puhelimella tai Instagramilla. Tämä puolestaan heijastuu niin sanottuna formaattiahdistuksena, kun tavalliset ihmiset joutuvat miettimään ja pohtimaan, mitä teknisiä välineitä kannattaisi valita pärjätäkseen kommunikaation ristitulessa ja välttääkseen sen mahdollisuuden, että parin vuoden kuluttua sinänsä hienot laitteet ovatkin ullakolla pölyttymässä, aivan kuten formaattisodissa vanhentuneiksi tuomitut aseet usein ovat. Vaikka ihmisen perusluonteeseen sisältyisikin pyrkimys kommunikaatioon, vapaata viestintää vaikeuttavat siihen liittyvät etukysymykset. Formaattiahdistuksena ilmenevä vaikeus päästä sopimukseen viestinnässä käytettävistä kanavista vahvistaa sen baabelilaisen tosiasian, että kommunikaatio ei ole ihmisten alaa.

Puhelin on myös transsendenssin metafora. Tunnettu on anekdootti, joka kertoo, miten poptaiteilija Andy Warhol saapui rocktähti Jim Morrissonin backstage-huoneeseen tuoden hänelle puhelimen, ”jotta itse Jumala voisi soittaa” tälle vierauden, outouden ja erilaisuuden tulkille ja rajatilojen etsijälle. Ihmisten kaipaus kommunikaatioon ja läheisyhteyteen voi muistuttaa kaipausta transsendenssiin. Matkapuhelinten suosio ilmaisee kaipausta todelliseen kommunikaatioon, arkipuheen tuolle puolen. Mutta päästäänkö siihen välineellisen vaikuttavuuden kautta? Tuskin mikään ilmaisee poissaoloa tyhjentävämmin kuin puhelin, jonka langan päässä ei ole ketään tai jossa puhutaan turhia. Jos jumalia on kohdannut eksistentiaalinen katoaminen, on jäljelle jäänyt matkapuhelinten piipitys adekvaatti metafora pitkästyneisyyden, vierauden ja kaipauksen ilmaisemiseen.

Moderni telekommunikaatio muistuttaa uskontoa, tai ainakin sille voidaan antaa transsendentalistinen tulkinta. Sen sijaan Levinasin

näkökulmasta puhuminen oli hyvin immanentti tapahtuma. Lihallisuuden ja aistisuuden tehtävä oli piirtää rajaa osapuolten välille ja muistuttaa transsendentista, eli tietokyvyllemme tavoittamattomasta, siitä, mikä toisessa ihmisessä on arvoituksellista ja määrittelyille antautumatonta. Tämän tulisi myös hiljentää ihmisiä, jotta todelliselle kommunikaatiolle jäisi tilaa. Aktiivinen keskusteluista kieltäytyminen voi olla terapeuttinen vaihtoehto, jos kanssakäymistä leimaa pelkkä valtaulottuvuus ja julkisuudentavoittelu: jos näyttää siltä, että puhuminen ei johda dialogiin. Tunnettua on, että Martin Heidegger käytti hiljaisuutta keinona tavoitella dialogia.[273] Hiljaisuus oli Heideggerin vastaus ”julkisuuteen” (*die Öffentlichkeit*), jota leimasivat ”uteliaisuus” (*die Neugier*) ja ”lörpöttely” (*das Gerede*).[274] Kommunikaatiosta kieltäytymistä tarkastellaan tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa 7.

3.5.5. Analyyttinen filosofia valtakulttuurien poliittisena filosofiana

Heideggerin, Levinasin ja Virilion esittämä kritiikki havainnollistaa, miten puhuminen voi olla niin pahoin vieraantunutta, että aktiivinen keskusteluista kieltäytyminen suorastaan tervehdyttää: se on askel pois epäkommunikatiivisesta tilanteesta. Tässä suhteessa heidän jatkokseen voi lisätä vielä yhden filosofin, Herbert Marcusen. Kirjassaan *One Dimensional Man* (suom. *Yksiulotteinen ihminen*)[275] Marcuse arvostelee voimakkaasti sellaista teknisen järkevyyskäsityksen varaan rakentuvaa yhteiskuntaa, jossa pragmatismista on tehty politiikan muoto, ja hän nimeää kohteekseen analyyttisen filosofian. Analyyttisen filosofian taustalla vaikuttaa ajatus kaiken mitattavuudesta ja laskettavuudesta. Valistuksen julistamista vapauden, veljeyden ja tasa-arvoisuuden ihanteista on tehty sosiaaliteknokraattisen rationalismin kautta osa sitä yksiaineksisuuden lumousta, jossa järjen vapauttava voima kääntyi kahleeksi länsimaisen ihmisen omaan nilkkaan. Analyyttisen rationalismin asenne on siis sukua sosiaalipoliittiselle yksiuloitteistamiselle. Ihminen ei ole onnellinen edes tarkoin lasketun sosiaaliturvansa keskellä, sillä hänen itsensä toteuttamistaan on kutistettu, ja sosiaalisen kontrollin kautta hänen oma-aloitteisuutensa ja kapinamielensä on surkastettu sohvaperunaksi. Marcusen kanssa samoin ajattelivat myös Frankfurt am Mainin filosofipiireissä vaikuttaneet Max Horkheimer ja Theodor W. Adorno. Teoksessaan *Dialektik der Aufklärung* he puolestaan katsoivat, että järjen soihtu on varastettu vääriin käsiin ja että välineellisiin tarkoituksiin valjastettu rationaalisuus itse asiassa sulki ihmiset takaisin samaan luolaan, josta he olivat juuri vapautuneet.[276] Frankfurtin piirin filosofeihin viitattaessa puhutaan usein myös ”elämismaailman kolonalisaatiosta”, jolla tarkoitetaan sitä, että sosiaalitekno-

kraattinen kieli ja ajattelu pyrkivät hyökkäämään ihmisten arkipäiväiseen elämään ja kaappaamaan persoonallisesti merkitykselliset asiat yksiulotteisen hallintokielen valtaan.

Marcusen teos ilmestyi vuonna 1964, mutta se kuvaa meidän aikaamme jopa paremmin kuin omaa aikaansa. Onnellisuutta ei tunnusteta olevan enää muualla kuin näyttöpäätteiden ja internetin kahleissa. Julkisessa sanassa puhutaan huolettomasti esimerkiksi ”humanitaaris-sotilaallisesta rauhaan pakottamisesta”, ”episteemis-fideistisestä Jumalakuvasta”, ”rationaalisesti verifioidusta tunneteoriasta” ja ”kotien säteilyriskinhallintaa varten turvatusta armokuolemasta ydinräjähdyksen sattuessa”. Mediatodellisuuden substantiivitautisessa pökälekielessä yhdistetään toisilleen vastakkaisia arvomaailmoja, joilla itsellään on suunnaton laadullinen tai mittakaavojen ero. Tätä tarkoitetaan yksiulotteistamisella. Järki ei ole enää vain vertauskuvallista välinerationaalisuutta, vaan *se on yhtä kuin väline*. Ydinsodan pelko estää ydinsodan. Etääntyminen kasvokkaisesta vuorovaikutuksesta kuvaputkien välkkeeseen muka yhdistää. Järjen onnellistuttavia hedelmiäkö? ”Ei”, lausuu Marcuse, vaan järkeen uskovan rationalismin kääntymistä itseään vastaan niin, että ihmiset alkavat jopa kiittää luomuksiaan siitä, ne pysyvät vielä hallinnassa, aivan kuten atomipommi ja nettiporno. Kenties internetin välityksellä tapahtuva pornon jakelu kuvaakin tuota ihmissuhteiden välineellistymistä luontevammin kuin mikään muu. Se havainnollistaa, että ihminen, joka ehdollistuu nettipornoon, on vain yksi näistä, joilla on yksinäistä: suhde on välineellinen ja välittynyt, jopa petoksellinen. Se ei yhdistä vaan yleensä estää saamasta rakkautta ja hyväksyntää sellaisena kuin ihminen todellisuudessa on – mutta kanavan itsetyydytykseen se tarjoaa kyllä.

Analyyttisilla filosofeilla ei ole ollut kielen ja järjen vieraantumisesta paljoakaan sanottavaa. Marcusen mukaan tämä johtuu siitä, että pragmatistit ja systeemifilosofit *ovat itse osa* teknokraattista järjestelmää. Heidän ajattelunsa on mekanistisen rationaalisuuskäsityksen mukaista. Kuinka se voisi arvostella omia ehtojaan? Välineellisen rationalismin periaatteiden mukaisesti järjestettyä yhteiskuntaa leimaa Marcusen mukaan ”poliittisen maailman poissulkeminen”,[277] ”keskustelu- ja puhemaailman kieltäminen”,[278] ”totaalisen hallinnon kieli ja tutkimustoiminta”[279] sekä ”myöntävän ajattelun voitto ja yksiulotteinen filosofia”[280] – toteamuksia, jotka voisivat kuvata suoraan meidän aikaamme. Rationalismin ideologinen voittokulku ja vallankäyttö kytkeytyvät kieliopillisen puhtauden ja eksaktiuden ihanteeseen, jolla se hallitsee ihmisten tietoisuutta. Analyyttisen filosofian kielikäsitys tarkkuuden ja täsmällisyyden vaatimuksineen tappaa kansankielen sekä murteisiin ja slangeihin sisältyvän rikkauden. Analyyttisen ihanteen mukaisessa kielessä merkitysten rakenne on tiivistetty, eikä rivien väliin jätetä tilaa. Puheelta riistetään piirteet, jotka voisivat olla todellisen käytännöllisen

tietoprosessin kehitysaskeleita, ja tilalle tulevat loitsusanat sekä autoritaariset ja ritualistiset manaukset. Tämä vaikutus kohdistuu yhtä hyvin sanastoon kuin lauseiden rakenteeseen, ja se tapahtuu ilmaisujen operationaalistamisella, analyyttisella määreistämisellä ja esipredikatiivisen kokemuksen kieltämisellä.

A) *Operationaalistamisella* tarkoitetaan sitä, että käsitteestä tehdään samaa merkitsevä kuin vastaava sarja toimituksia. Olioitten ja nimien katsotaan samanaikaisesti ilmaisevan niiden toimintatapaa. Tämä on teknologista päättelyä ja behaviorismin ilmausta. Käsitteellä tai lauseella ei saa olla muuta merkitystä kuin se, mikä sillä on mainostetussa ja standardisoidussa käytössä. Sillä ei saa olla muuta vaikutusta kuin kieleen ja katu-uskottavuuteen lanseerattu käyttäytyminen, reaktio. Näin analyyttisen filosofian kielestä tulee kliseistä, ja se pysäyttää merkityksen aidon kehittymisen.

Sellaiset käsitteet kuten 'vapaus', 'tasa-arvoisuus', 'demokratia' ja 'rauha' kytkeytyvät analyyttisen rationalismin tietoisuudessa erityiseen sarjaan ominaisuuksia, jotka ilmaantuvat mukaan aina, kun substantiivi mainitaan. Rikkaissa länsimaissa edellä mainittujen käsitteiden analyyttinen määreistäminen koostuu esimerkiksi sellaisista toiminnallisista vastineista, kuten vapaa kilpailu, Hex-yleisindeksi, autokauppa, halpa energia, Nike-tossut ja oikeus raikkaaseen parfyymiin. Jos puhe irtautuu tästä suljetusta rakenteesta, sitä pidetään virheellisenä tai propagandana. Sanktiot, joilla rakennetta pidetään voimassa, vaihtelevat muodin rikkomuksia koskevista näpäytyksistä koko länsimaisen elämäntavan, työkulttuurin ja yhteisön ulkopuolelle sulkemiseen. Köyhissä kehitysmaissa edellä mainittujen käsitteiden toiminnalliset vastineet olisivat esimerkiksi sellaisia kuin työajan lyhentäminen, halpavientitehtaiden tuhoaminen ja kolonialismin poiskitkeminen. Määräävän operationaalistamisen lopettaminen häiritsisi pahoin sitä tapaa, jonka mukaan substantiivia saa käyttää poliittisissa yhteyksissä. Näin estetään ilmaisemasta sitä tosiasiaa, että vallitseva tasa-arvoisuuden muoto onkin aina vain pakkokeinoin ylläpidettyä eriarvoisuutta. Tuloksena on George Orwellilta tuntemamme kieli, jossa "sota on rauhaa" ja "rauha on sotaa". Analyyttisen järjen legitimoiman sanankäytön vallassa kiduttamisesta ja työvoimanriistosta tehdään yleinen käytäntö Indonesiassa ja Vietnamissa samalla, kun rikkaat länsimaat kiittävät itseään siitä, että meidän omassa maanosassamme keskitysleirit ovat enää ikävä ja häpeällinen muisto. Toisella kädellään "sivistynyt" länsimaailma synnyttää pakolaisleirejä omien rajojensa reuna-alueille. Lähi-idässä väkivaltaa harjoitetaan hyvällä omallatunnolla, koska "sota on sotaa". Natsivaltaa purkaneiden valtioiden ja hallitusten mielestä sota tuhoaa nyt vain "alikehittyneitä" valtioita. Muutoin vallitsee rauha.[281]

B) Operationaalistamisen lisäksi kielifilosofisen rationalismin rinnalla vaikuttaa *analyyttinen määreistäminen*. Analyyttisen filosofin kieli

on metakieli, muita käsitteitä määrittelevä, nimeävä ja substantiivitautinen kieli. Se ei salli merkityspoikkeamia vaan tyrkyttää mielikuvia ja vastustaa käsitteiden ja ilmaisujen kehittymistä. Kieli samastuu yhteiskuntarakenteeseen ja määrittää sen jäsenten statusta totalitaarisesti. Tämä näkyy paitsi substantiivien runsaudessa myös genetiivimääritelmissä, jotka ovat analyyttisen rationalismin erityisessä suosiossa. Meidän ei ole lupa sanoa ”arvoton byrokraatti” vaan meitä neuvotaan sanomaan: ”ministeriön hallinto-osaston yliesierikoisapulaisvaravaurioraivausvuorovarausratkaisupäällikkö”, pakinoitsija Ollin ilmausta lainatakseni.[282] Me emme saa sanoa ”puoliksioppinut pyrkyri, jonka filosofia on oman napanöyhdän kaivelua”. Sen asemasta joudumme sanomaan: ”Helsingin, Turun ja Kuopion yliopiston dosentti, yliassistentti Jaska Jokunen”. Määritelmät pyrkivät suurentelemaan asioita, mutta tosiasiassa ihmisestä tehdään paisuttelun kautta entistäkin vähäpätöisempi olento: hänestä tehdään pelkkä työpaikkansa lisäominaisuus.

Akateemisten arvojen ja positioiden vaikutus on hypnoottinen. Mitä yhteistä on F. M. Dostojevskillä ja FT Jukka Hankamäellä? Kenties ei paljoakaan; sen sijaan akateemisten arvojen ja lyhenteiden laaja viljeleminen ilmaisee riippuvuutta ja osoittaa ihmisen olevan tittelinsä myöntäneen organisaation vanki: pääjohtaja, professori, poliisi, palomies, terveydenhoitaja ja niin edelleen. Onneksi ihmisyys ei tyhjene niihin. Vasta vapautumalla organisaatioiden määrittelemistä sosiaalisen paikan ja käyttäytymiskoodin kahleista löydämme todellisen henkisen kotimme ja osoitamme olevamme myös filosofisen statuksen arvoisia. Ajatus ilmentää käsitystäni, että tutkinnot ja paperit pitäisi niiden myöntämisen jälkeen polttaa. Myös filosofia on virallisesti hyväksytyn ajattelun ulkopuolelle asettumista ja mahdollista lähinnä filosofian kieltona: ei-filosofiana. Filosofiaa onkin usein juuri se, mitä ei julkisesti tahdota tunnustaa filosofiaksi.

Operationaalistavilla lyhenteillä ja määritelmillä yritetään usein peitellä puheena olevan asian luonnetta ja ihmisen persoonaa. Lyhenne ”NATO” salaa taitavasti sen, että kyseessä on ”North Atlantic Treaty Organisation” eli Pohjois-Atlantin puolustusliitto. Tarkoitus on estää kysymys, mitä tekemistä sillä on Itämeren, Kaspianmeren ja Mustanmeren alueilla (paitsi toisen totalitarismin torjuminen). Substantiivi- ja genetiivimääritelmät johtavat siihen, että transsendoiva lisämerkitys leikataan pois. Kieli kutistuu, merkitys on toistettu, ja se kelpaa vain ”kiistattomien tosiasioiden” tunnistamiseen. Määritelmässä ”ydinpommin isä Robert Oppenheimer” liitetään kätevästi yhteen sekä elämän lopettajan että lahjoittajan rooli niputtamalla samaan pakettiin sekä sotilaallisten että perhekäsitteiden arvomaailmat. Tämä on kielen yhdistymistä elämänkäytäntöihin. Tämä on filosofista pragmatiikkaa.

Mutta identifikaatio toimii myös toisin päin, kun nimet personifioivat organisaatioita. Julkisessa sanassa puhutaan esimerkiksi ”Microsoftin

Bill Gatesista”, ”F1-kilpailujen televisio-oikeudet omistavasta Bernie Ecclestonesta” tai ”Applen Steve Jobsista”. Sanankäyttöä sävyttää väärä tuttavallisuus, joka sisältää sekä uhkailua että ihannoimista. Tämä ristiriitaisuus on seuraus kansanomaistamisen suoruudesta: jos et katsele oikeaa TV-kanavaa, niin ”Ecclestonen Bernie” nostaa lähetyksen hintaa. Jos teet työsi Macintoshilla, niin ”Jobsin Steve” palkitsee sinut tehokkaalla järjestelmäpäivityksellä tai ”Gatesin Bill” lähettää suuremman laskun.

C) Operationaalistamista ja analyyttista määreistämistä täydentää vielä *esipredikatiivisen kokemuksen kiistäminen*. Me emme saa kokea mitään ilman, että kokemuksemme määritellään ja jäsennellään kielen kautta, toisin sanoen ilman, että tuntemuksemme rationalisoidaan ja upotetaan osaksi lingvistisen filosofian määräysvaltaa. Tämä ajattelu hyödyntää kartesiolaisen dualismin alkeita: se pyyhkii tieltään kaiken, mikä voisi olla epävarmaa ja aavistuksenomaista. Analyyttinen filosofi ei voi ajatella: ”olipa hyvä kokemus, aika uskomatonta, paras kun en sano mitään, mutta tätä teemme uudestaankin!” Sen sijaan hänen täytyy sanoa: ”tämä oli orgasmi, minulta tuli, nyt seuraa mielihyvän kokemus ja haluan heti sopimuksen seuraavasta kerrasta.” Sama pätee yhtä hyvin seksuaaliseen, esteettiseen, eettiseen kuin uskonnolliseenkin kokemiseen. Se täytyy saattaa haltuun, osaksi tarkoin määriteltyä sosiaalista koodia, rikoslakia, tiedettä tai jumalakuvaa. Tällainen kieli on puhdistettua kieltä. Se on kitketty keinoista ilmaista mitään muita kuin niitä sisältöjä, jotka yhteiskunta on pragmaattisissa ja ideologisissa käytännöissään sille sallinut. Esimerkiksi ’perhe’ on aina yhtä kuin ”heteroseksuaalinen lapsiperhe”, ja ’avioliitto’ on ”naisen ja miehen välinen parisuhde”.

Tämä on seurausta atomistisesta kielestä, joka muistuttaa Ludwig Wittgensteinin neuroottista, kaikki omat yllykkeensä torjuvaa tankkausta. Esimerkin tarjoavat *Filosofisten tutkimusten* lauseet, joilla Wittgenstein havainnollisti kielipeliteoriaansa: ”Tämä on sininen”[283], ”Tämä on kuningas”[284], ”Luutani on nurkassa” ja niin edelleen.[285] Sanan merkitys voi epäilemättä olla ”sen käyttö kielessä”,[286] ja osaamme yhdistää harjaa sekä vartta kuvaavat lauseet yhdeksi ajatukseksi luudasta sen kontekstin perusteella, että joku pyytää meitä *käyttämään* luutaa. Mutta tämä ei tee tyhjäksi sitä, että luuttuamiseen ja luudan havaitsemiseen liittyy esipredikatiivisia kokemuksia. Esimerkiksi alokkaan esikäsitteellinen merkitys sanalle ”luuta” on mitä todennäköisimmin erilainen kuin vääpelin merkitys samalle sanalle. Merkitykset eivät tyhjene kielen käytännöllisyyteen eivätkä pragmaattisiin sopimuksiin.

Myös havaintojen sisällöt jäävät väistämättä subjektien välisen kommunikaation ulkopuolelle. Vaikka osaammekin nimittää taivasta ja merta sinisiksi sen sopimuksen perustella, että keskenään samaa valoaallonpituutta emittoivat oliot nimetään ”sinisiksi”, emme voi tietää,

mikä vastaava *kokemuksen sisältö* kullakin yksilöllä tietyn värin tapauksessa on. Se, että olemme tottuneet nimittämään tiettyä havaintoa itsellemme tuottavia kokemuksia keskenään samanlaisissa tapauksissa samalla nimellä, mahdollistaa vain alkeellisen keskustelun mutta ei merkitysten välittymistä. On esimerkiksi mahdollista, että sinä havaitset vihreän nurmen ja vihreän puun rauhoittavan ja levollisen värisinä, kun taas minä havaitsen ne esimerkiksi kirkkaina ja levottomina. Kielipeliteoria ja sen varaan vannottu pragmatismi kaatuvat siihen, että ne kiistävät esipredikatiivisten kokemusten merkityksen. Ne kuvaavat kielen sopimuksenvaraisuutta mutta päätyvät kavennetuun käsitykseen merkityksistä. Pragmatistinen kielipeliteoria on variaatioiden hautaamista valtakulttuurien osaksi. Pragmatismi on osa valtakulttuurien poliittista ohjelmaa. Kerrotaan, että Ludwig Wittgenstein sai idean kielipeliteoriaansa seuratessaan poikien jalkapallo-ottelua itselleen tyypillisessä ulkopuolisen roolissaan kentän laidalla.[287] Tilanne houkuttelee tulkitsemaan asioita niin, että esipredikatiivisen kokemuksen kieltäminen olikin lähinnä hänen omaa seksuaalisen erityislaatuisuutensa torjuntaa, sublimaatiota ja sukupuolen sisäisen merkityskonstituution kiistämistä, josta tulee tarkemmin puhe luvussa 5.[288]

Keskeisen kysymyksen Levinasin ja Marcusen kannalta muodostaa se, täytyykö kielellisen ”tarkkuuden” ja ”selkeyden” olla päämääriä sinänsä. Analyyttisen filosofian idea on ollut, että kuvatessaan maailmaa kielemme jokainen lause on aina jo ”sinänsä järjestyksessä” (*in Ordnung ist, wie er ist*). Eksistenssifilosofioiden näkökulmasta asia on täsmälleen päinvastoin: jokainen lause on yhtä vähän järjestyksessä kuin se maailma, josta lauseen kieli viestii. Sanat ja lauseet ovat itse asiassa vain merkitystensä kalpeita kuvia. Analyyttisessa perinteessä kielellisen siisteyden ideaali kohotetaan lähes sadomasokistiseksi periaatteeksi. Tämä selittää, miksi analyyttinen filosofi nauttii itse itselleen aiheuttamastaan köyhyydestä. Hän ottaa käteensä ”Ockhamin partaveitsen” ja pyrkii ”ajattelun ekonomisuuteen”, hän noudattaa ”Humen giljotiinia” ja omaksuu askeesin. Kartesiolaisuuden huipentuminen keskitysleireiltä tutussa lauseessa ”Ajattelen, siis olen uunissa” seuraa alistumisesta ”tosiasioiden ja järjen” herruuteen. Selittäminen ja kielikuvien rikkaus on poistettava, ja jäljelle jätetään pelkkä autistinen ”kuvaaminen”, kuten Husserlin filosofian eräissä kapea-alaisissa tulkinnoissa.

Kielteistä on erityisesti jo edellä mainittu seikka, että tunteet ja kokemukset yritetään alistaa kognitiiviselle ajattelulle. Niiden arvo ja merkitys nähdään vain siinä, miten ne tuottavat meille yleispätevää ja kommunikoitavissa olevaa ”tietoa”. Edustavan esimerkin analyyttisen filosofian estetiikkakäsityksestä tarjoaa Markus Lammenranta artikkelissaan ”Kirjallisuus ja tieto”. Hän kirjoittaa näin:

> Tunteet toimivat niin jokapäiväisessä elämässä kuin taiteessa ja tieteessä tiedollisesti. Ne kiinnittävät huomiomme tiettyihin ympäristön puoliin, jotka muuten voisivat jäädä huomaamatta. Esim. pelon tunteen avulla tunnistamme vaaratilanteen ja reagoimme välittömästi. Tällöin tunteesta on tullut se vihje, jonka perustella tunnistamme tilanteen jonkinlaiseksi. Ts. tunteet auttavat luokittelemaan olioita ja tapahtumia. Tämän takia niihin sisältyy aina tiedollinen elementti.
>
> Tämän käsitteellisen elementin takia tunteita voidaan myös oppia ja jalostaa. Tunteista voi tulla erittelevämpiä ja tarkoituksenmukaisempia. Voimme oppia tuntemaan ja siten myös jäsentämään maailmaa uudella tavalla. Tunteet ovat yksi ymmärryksen muoto.[289]

Tämä on analyyttisen kielifilosofian tunneteoriaa. Sen mukaan ”tunteet toimivat *tiedollisesti*”. Niillä on merkitystä vain ärsykkeisiin *reagoimisessa*, mikä yhdistää ajatusta naturalismiin ja behaviorismiin. Pragmatistisen hyötyajattelun mukaisesti tunteet ”*auttavat luokittelemaan* olioita”, ja niistä voidaan tehdä jopa ”*tarkoituksenmukaisempia*”. Niitä voidaan kirjoittajan mukaan ”eriteltyinä ja jalostettuina” myös manipuloida, ja lopuksi tunteet upotetaan kokonaan osaksi tiedon ja ymmärryksen kerrostumia. Onko tällä enää mitään tekemistä tunteiden kanssa? Johtopäätös, jonka katkelma herättää, on lähinnä tyrmistyksen ja äimistyksen vaikutelma. Jos tätä pidetään filosofin näkemyksenä tunteista, voidaan kysyä Wittgensteinia mukaillen, mitä jää jäljelle, kun kaikesta filosofiasta poistetaan ajatteleminen ja oivaltaminen, tuntemuksista keho ja ruumis sekä kysyjän päästä aivot. Tunteet eivät ole sen enempää fyysinen kuin henkinen – tai emotionaalinen saati kognitiivinenkaan – sektori, joka noudattaisi kartesiolaista kahtiajakoa, vaan ne ovat osa ihmisenä olemisen kokonaisuutta. Se puolestaan jää Levinasin kuvailemalla tavalla selittämättömäksi ja merkitystensä osalta väistämättä myös transsendentiksi. Yrityksiä kaapata tunteet rationalistisen kalkyloinnin välineiksi voidaan pitää ympyrän neliöimisenä.

Pragmatismi ei merkitsekään lisäreviirin luomista rehevälle ja ilmaisuvoimaiselle kielelle. Rationalismin kytkeminen elämänkäytäntöihin ei tarkoita, että substantiivien (ja logiikassa predikaattien) määräysvaltaa rajoitettaisiin esi- tai ei-kielellisen kokemisen hyväksi. Kielifilosofian ja elämänkäytäntöjen näennäinen yhdistäminen pragmatismissa on merkinnyt sitä, että filosofiasta on tehty pelkkä muodollisten sovinnaissääntöjen ja -tapojen vahvistus. Vaikka analyyttisen filosofian kautta on esitetty toisinaan myös ideologiakritiikkiä, kyseistä filosofiakäsitystä leimaa kuitenkin valtaosin taipumus konventioihin ja sovinnaisuuteen. Analyyttinen kielifilosofi seuraa yhteiskunnallisia sääntöjä yhtä säntillisesti kuin valvoo ja luo kielioppisääntöjä, ja ”säännön seuraaminen” on hänen hellimänsä esseenaihe.

Analyyttinen filosofi hajottaa vakiintuneet kokemusperäiset merkitysyhteydet ja abstrahoi ne erilleen välittömästä konkretiasta päästäkseen itse idealisoimaansa ”konkreettisuuteen”. Siihen ei enää kuuluu esimerkiksi sellainen arkipäiväinen lause, joka sanoo, että ”talvikenkäni ovat eteisessä”. Tämä lause ilmaisee konkreettista asiaintilaa, johon joku on voinut kiinnittää huomiota ja olla sen johdosta tyytyväinen tai kiukkuinen. Kiittävä johtopäätös voi liittyä esimerkiksi huomioon, että talvikenkäni *eivät* ole olohuoneessa tai että ne eivät ole samat kengät, jotka ovat kuvattuina Vincent van Goghin maalauksessa ja joista Heidegger puhuu laajasti esseessään ”Taideteoksen alkuperä”.[290] Toisaalta lause voi liittyä siihen, että ne ovat nimenomaan *minun* kenkäni eivätkä jonkun asiattoman vierailijan, tai siihen, että ne ovat väärällä paikalla myös eteisessä. Joka tapauksessa lause täyttää tehtävänsä aiheuttaessaan hämminkiä. Sitä vastoin analyyttisen filosofian oma kieli on aina metakieltä.

Kun analyyttiset filosofit puhuvat ”transsendentaalifilosofian naturalisoimisesta” tai ”filosofian käytännöllisyydestä”, mitään merkitysten muuttumista käytännölliseksi ei oikeastaan tapahdu.[291] Sanat jäävät lasihelminpelin kaltaiseksi idealisaatioksi, josta puuttuu verevyys. Ainoastaan systeemiteorioiden sisällä ne voivat pitkien välityssarjojen kautta synnyttää toisia ajatuksia. Useimmiten kielifilosofien harjoittama käytännöllisyyden hokeminen jääkin pelkäksi rituaaliksi. Tällaisella filosofialla ei voi olla sellaista merkitysyhteyttä eikä käyttöä, joka olisi yhtä vaatimaton kuin sanojen ”rakas”, ”nalle” ja ”karvalelu”.

Tämän kielifilosofiaan suunnatun ekskursion kautta on toivoakseni valotettu sitä, mitä sanottavaa Levinasilla ja Marcusella voi olla kommunikaatiopainotteisille elämänkäytännöillemme. Esimerkiksi Marcusen tulkintoja analyyttisen filosofian luonteesta voidaan edelleen pitää hyvin valaisevina ja kannatettavina, vaikka ei sitoutuisikaan hänen yhteiskunnallisiin tai poliittisiin näkemyksiinsä (Marcuse oli tunnustuksellinen sosiaalidemokraatti).

Katson, että kriittinen yhteiskuntateoria voi vastaisuudessa kohota esiin lähinnä eksistenssi- ja transsendentaalifilosofioiden suunnalta, sillä (1) vain ne pystyvät kiistämään yksiulotteistavien muovikupujen vallan; (2) ne voivat havahduttaa näkemään toiseen ihmiseen kätkeytyvän salaisuuden; (3) ne voivat piirtää esiin ihmisten ja yhteiskuntien erot, ja (4) tärkeimpänä tehtävänään transsendentaalifilosofiat osoittavat järjen kohtalokkaat rajat. Näin voidaan vastata siihen, mikä tekee niin Buberista, Levinasista kuin Frankfurtin piirin ajattelijoistakin jatkuvasti ajankohtaisia. Syy on, että elämme uudelleen 1930- ja 1950-lukujen konservatiivisessa yhteiskunnassa, jonka tuottamiin ongelmiin ei vastaa enää materialismi, vaan ratkaisuja on etsittävä muualta. On hyvä muistaa, että sekä Levinas että Marcuse käyttivät transsendentin käsitettä

myös merkityksessä 'kaiken lattean, tylsän ja yksiulotteisen vastakohta: persoonallisesti arvokas ja tärkeä'.

3.5.6. Katsominen ja näkeminen

Transsendentaalifilosofeille ominaisesti Levinas korosti näkyvän ja näkymättömän maailman eroa. Teema on leimallinen myös kulttuurillemme yleensä. Metafyysinen ja idealisoiva ajattelu on opettanut meidät uskomaan, että kaikki todellinen on näkymätöntä. Henkisyyden korostaminen on koettu usein tappioksi lihallisuudelle, aineellisuudelle ja ylipäänsä muunlaiselle kokemiselle kuin näkemiselle. Myös Levinas operoi ajattelussaan dualismeilla, mutta häntä erottaa perinteestämme se, että näkymätön ei ollut hänelle näkyvää arvokkaampaa. Näkyvän ja näkymättömän välinen dialektiikka sallisi enemmän problematisointia kuin mitä kenelläkään yksittäisellä filosofilla olisi antaa. Levinas liittyi selvästi transsendentaalifilosofiseen perinteeseen, mutta pelkkä näkymättömän ja näkyvän maailman tieto-opillinen erittteleminen ei osuisi aivan hänen ajattelunsa ytimeen. Aistikykyä koskevan analyysin sijasta kiintoisaa onkin, miten katsominen ja näkeminen liittyvät ihmisten suhteisiin.

Silmän ylivaltaa on arvosteltu paljon nykyajan filosofioissa. Toisaalta näkemisen ja katsomisen tärkeyttä on kiitetty ja korostettu. Kritiikkiä ja tärkeäksi tunnustamista ei ole aina erotettu toisistaan. Muiden muassa Maurice Merleau-Ponty pitää silmän kautta avautuvaa maailman aistimista kehityshistoriallisesti merkittävänä askeleena ihmisen evoluutiossa.[292] Hänen mielestään juuri etäälle ulottuva katse saattoi ohjata ihmisiä kuvitteelliseen ajatteluun ja sitä kautta aivokuoren kehittymiseen, abstraktin ajattelun syntyyn. Vastaavaa pohdintaa kohtaa George H. Meadin kirjoituksissa, ja tällainen ajattelu on tietenkin naturalististen uskomusten varaista. Evolutiiviseen ajatteluun tukeutuen eräät tutkijat ovat päätyneet pitämään näköaistia ihmisen vallanhaluisten ominaisuuksien tukipilarina. Päätelmiin on yhdistetty myös kritiikkiä. Näkeminen pyrkii maailman haltuunottoon: paha silmä tarkkailee ja hallitsee.

Kriitikoille on ollut leimallista, että he ovat olleet usein derridalaisia dekonstruktionisteja tai aktiivisia feministejä.[293] Heidän mukaansa silmillään tapittava katsoja on usein sekä näkijä että tekijä: hän on valloituksenhaluinen mies. En voi täysin torjua epäilystäni, missä määrin näkemisen valtaa vastaan sohiminen ja sitä vastaava silmien puhkominen ilmaisevat vain alkukantaista peniskateutta ja kastraatiouhkausta. Näkemisellä itselläänhän voi olla myös *Gelassenheit*-asennetta alleviivaava rooli. Mystikot antoivat todellisuuden ikään kuin virrata silmän kautta sieluun. Siihen ei liittynyt haltuunottoa. Näkeminen on keskeinen osa fenomenologian metodikalustoa. Monet fenomenologisen filosofian keskeiskäsitteet, kuten 'ilmiö', 'ilmeneminen' ja 'paljastuminen',

kuvaavat maailmaa, joka avautuu silmien eteen spontaanisti. Tuntemukset ja ääniärsykkeet harvoin ilmenevät tai paljastuvat. Ikääntyvä Sartre sanoi ”ajattelevansa silmillään” ja piti näkemistä tärkeimpänä työvälineenään aina sokeutumiseensa asti.[294]

Näkeminen ei ole välttämättä aktiivista tai valloittavaa. Näkeminen on suurenmoista filosofiaa. Ajatukset ovat sinänsä neutraaleja ”näkemyksiä”. ”Visioita” luonnostellaan ja luodaan. Sen sijaan näkemisellä ja sitä aktiivisemmalla katsomisella saattaa olla aste-ero. Katseita jo ”fokusoidaan”. Katsominen voi olla tarkkailemista ja valvontaa. Se mahdollistaa haltuunottoa koskevan kritiikin yhteiskunnassa, jossa vakoilusatelliittien kaikkinäkevästä katseesta on tullut yhä tärkeämpi väline modernille sotateknologialle. Nämä silmät ovat kuitenkin koneen silmät. Ne ovat pedon ja väkivallan anturit. Kärpäsen silmiin ei liity samaa merkitystä kuin inhimilliseen katseeseen. Levinasin mukaan ihmisen kasvoissa puhuttelevinta ovat juuri toisen ihmisen silmät, katsominen ja näkeminen. Ne ilmaisevat väkivallattomuuden ja rakkauden imperatiiveja. Toisaalta hän yhtyy jonkin verran siihen kritiikkiin, jonka mukaan näkemisen ylikorostaminen voi haudata alleen muiden aistimuotojen aseman. Kuulemisen, tuntemisen, haistamisen ja maistamisen laiminlyöminen tuskin olisikaan kokemusten monikerroksisuutta tähdentävän filosofian mukaista.

Levinasin mielestä näkeminen on niin keskeisessä asemassa ihmisen kokemisessa, että puhumme näkemisestä, vaikka kyse olisi muun tyyppisestä aistimisesta. Kasvojakaan ei Levinasin mielestä varsinaisesti ”nähdä”. Katsominen on luonteeltaan *jonakin* näkemistä. Se on näkemistä tietyssä horisontissa, sabluunan tai vääristävän lasin läpi. Se on Toisen tarkastelemista puitteellisella tavalla. Tätä Toisen eettinen vastarinta pyrkii jatkuvasti murtamaan. *Totalité et infinissä* Levinas sanoo olevan kiistämätöntä, että objektivointi esiintyy etuoikeutetussa asemassa katseessa.[295] Vasta Toisen ihmisen eettinen vastarinta asettaa tämän objektivoinnin kyseenalaiseksi. Toisen ihmisen oleminen ei riipu katsomisesta eikä ole siihen palautettavissa. Pelkkä katse ei voi tavoittaa sitä peruuttamatonta erillisyyttä, joka sisältyy Toiseen. Levinas jatkaakin, että ”katse ei paljasta mitään, mikä Saman tuolla puolen olisi absoluuttisen Toista, toisin sanoen itsessään.”[296] Siksi pelkkä katseella tavoitettava ”näkemys” ei ole tie Toisen kohtaamiseen. Toisen olemassaolo on ulkopuolisuutta.

Aktiivinen *katsominen* voi siis kuvastaa haltuunottoa. Laajemmin se symboloi paradigmaattista asennetta, kun taas *näkeminen* on jotakin, joka tapahtuu itsestään. Toisaalta sekä katsominen ja näkeminen sisältävät aineksia vastarintaan. Toisen kasvoissa pysäyttävää ovat silmät. Tarkentunut katsominen voi jälleen palautua näkemiseksi. Myös ihmisen muilla aisteilla on ”eettistä vastarintaa” tuottavaa merkitystä. Levinasin kiinnostus tarpeisiin, haluun, kaipaamiseen ja nauttimiseen ilmentää

hänen aistisuuskäsityksensä monipuolisuutta. Esimerkiksi seksuaalinen haluaminen ja nauttiminen eivät liity pelkkiin silmiin vaan mitä suurimmassa määrin koko ruumiin aistisuuteen. Silmän maailma on leimallisesti älyn ja ajattelun maailma. Mitä epäintellektuaalisempia nautinnot ovat, sitä varmemmin ne liittyvät muidenkin aistien kuin pelkän näköaistin piiriin. Myös Levinasin ajatuksessa ”olemisen painon” tuntemisesta kertautuu väite, että olemassaolon kokeminen on kokonaisvaltainen kehollinen kokemus, joka kohtaa ihmisen määrittelemättömänä, ei-predikatiivisena kokemuksena, ja vastaava ajatus esiintyi myös Simone Weililla.[297]

3.6. ETIIKAN LUONNE

Länsimaisessa ajatteluperinteessä ihmiset ovat yleensä pitäneet toista ihmistä samanlaisena kuin itseään. Eettisen toiminnan lähtökohtana on pidetty samastumista ja tasa-arvoisuutta, jolloin myös toista ihmistä on tarkasteltu oman itseymmärryksen pohjalta. Tämä tuli esille jo Buberin ajattelussa: Toinen on Sinä, joka on itseään ymmärtävä Minä. Minä puolestani olen toiselle ihmiselle Sinä. Sama ajattelutapa näkyy kristillisessä kultaisen säännön etiikassa, joka kehottaa tekemään toiselle ihmiselle samalla tavoin kuin toivoisimme tehtävän itsellemme. Eikä Kantin kategorinen imperatiivikaan ole ajatuksesta kaukana. Maksiimi kehoittaa toimimaan niin, että voisimme toivoa kaikesta, mitä teemme, tulevan yleisen lain tai säännön.[298] Myös tämä periaate asettaa etiikan mittapuuksi minän ja toisen symmetrisyyden.

Levinas sen sijaan korosti minän ja toisen epäsymmetrisyyttä. Eräs syy tähän on se, että toinen on tietokykyni tuolla puolen, ulkopuolinen ja transsendentti. Toinen edustaa tunnettuna ja läheisenäkin vierautta, joka pysyy yllätyksellisenä eikä voi koskaan tulla lopullisesti tutuksi. Toista on mahdotonta muotoilla läpinäkyvästi tiedoksi. Toinen on aina enemmän kuin minä voi käsittää. Toisen kautta todellisuus jatkuu äärettömään eli sellaiseen, jolla ei ole rajoja. Teoksessa *Totalité et infini* tästä seuraa uudenlainen imperatiivi: ”Se, mitä minä voin vaatia itseltäni, ei ole verrattavissa siihen, mitä minulla on oikeus vaatia toiselta.”[299] Tämä johtuu siitä, että minä ei voi puhua *samassa mielessä* itsestään ja toisesta. Väite estää sekä eettisen universalismin että oman kokemuksen metodisen yleistämisen ihmistieteissä. Toisaalta etiikkaa ei voida perustaa vain kahden ihmisen väliseen suhteeseen, vaan se edellyttää ”toisen” laajentamista ”toisiksi” eli kolmannen osapuolen huomioon ottamista.

3.6.1. Epäsymmetria ja vastuullisuus

Toisin kuin Buber, Levinas ei pidä suhdetta toiseuteen molemminpuoleisena suhteena, jossa minuus lähes samastaisi itsensä toiseuteen ja säästyisi siten yksinäisyydeltään. Jo teoksessa *Le temps et l'autre* olemiseen liitetään moniarvoisuus, joka korostuu juuri Levinasin käsitteessä 'Toinen' (*l'Autre*). Levinasin mielestä toiseus on "ulkopuolisuutta" (*la extériorité*). Se on täydellistä toiseutta, jota ei voida palauttaa mihinkään samuuteen eikä suhteeseen, edes Buberin kuvailemaksi Minä–Sinäksi.[300] Näin muodoin filosofiassakaan ei pitäisi olla kyse tukahduttavasta yhdenmukaistamisesta eli kaiken redusoimisesta Samaan (*le Même*), vaan filosofian nimenomainen tehtävä olisi rohkaista esiin ihmisten omia mielipiteitä ja näkemyksiä. Onkin hämmästyttävää, miksi tiede on pitänyt ihanteenaan sitä, että tieteenharjoittajat samastuvat persoonattomiin instituutioihin, yliopistoihin, tutkimushankkeisiin ja viranomaisvaltaan, jotka eivät niinkään tue tieteellisiä vapausihanteita kuin rajoittavat ihmisten persoonaa ja pyrkivät tekemään ihmisistä pelkkiä toinen toisellaan korvattavia suorittajia. Levinas katsoo, että filosofia voisi olla se tie, joka johdattaa Toisen luokse, luonnollisen asenteen ja *cogito*-tiedon tuolle puolen. Tässä auttaa oivallus, että filosofian olemus on oman dialogisen luonteensa tunnustamisessa.

Levinasin mielestä ihmisen suhde toiseen ei ole symmetrinen, kuten Buberin ja Heideggerin filosofiassa, vaan epäsymmetrinen. Tältä osin Buberin ja Levinasin ajatukset eroavat toisistaan eniten. Buber ei rohjennut vaatia keneltäkään ihmiseltä suurempia myönnytyksiä Minä–Sinä-suhteessa, kuin mihin molemmat osapuolet ovat valmiit; kenenkään ei tarvitse olla edes periaatteessa toista parempi. Levinasin kanta on toisenlainen: jotta maailmassa voisi olla edes jotain hyvää, sen on perustuttava pyyteettömyyteen: yritykseen olla vastikkeettomasti eettinen, hyvä tai edes siedettävä ihmisten välisissä suhteissa. Hänen mielestään voin vaatia itseltäni sitä, mitä en voi vaatia toiselta. Toiselta en voi vaatia juuri mitään, mutta olen häneen nähden "äärettömän vastuullinen".[301] Jos kyse on aikuisten ja täysivaltaisten ihmisten suhteesta, herää helposti epäilys, voiko tämänkaltainen itsestä luopuminen tai itsen kieltäminen tukea juuri minkäänlaisen eettisen suhteen syntymistä. Ihmissuhteet perustuvat suureksi osaksi vaihtoon, ja ilman molempia tyydyttävää vastavuoroisuutta on vaikea kuvitella toimivia ihmissuhteita.

Olennaisinta Levinasin ajatuksessa ei kenties olekaan tämä pragmaattinen näkökulma vaan se, että myös vaihtoon perustuvan, "ostetun ja maksetun" ihmissuhteen moraali voi nopeasti minimoitua. Jos siis ihmisten kesken vallitsee jotakin onnellistuttavaa ja hyvää, sen täytyy

olla lähtöisin siitä, että suhteen luonne näyttäytyy osapuolten kannalta epäsymmetrisenä, ja osapuolet pyrkivät omista lähtökohdistaan toisen parhaaseen tehden sen kumpikin omalla omituisella tavallaan.

Kyse on myös priorisoimisesta. Levinas sanookin, että toinen on aina ”ennen” minua: ”on olemassa jotain omaa elämääni tärkeämpää, ja se on Toisen elämä.”[302] On vaikea sanoa, miten uskottava tällainen ylevältä kuulostava julistus on, mutta muutamat havainnot ihmisten toiminnasta esimerkiksi kriisitilanteissa tukevat sen päätelmiä. Lisäksi edellä on puhuttu yksinomaan aikuisten maailmasta. Jos Levinasin ajatus yhdistetään aikuisten ja lasten suhteeseen, sille voi löytää nopeasti katetta. Suuri osa kasvatustyöstä ja perhe-elämästä perustuu yksipuoliseen poisluovuttamiseen ilman minkään vastikkeen toivoa!

Levinasin ajattelusta löytyy viisautta myös keskenään täysivaltaisten ja ainakin näennäisesti samanlaisten ja yhdenvertaisten aikuisten maailmaan yhdistettynä. Sen yleishavainnoksi elämän luonteesta paljastuu kenties hieman kyyninen johtopäätös, että ihmiset ovat luonnostaan itsekkäitä oman edun tavoittelijoita, jotka kysyvät mielessään sitä, mitä hyötyä tästä tai tuostakin asiasta on juuri heille itselleen. Ihmiset kiinnostuvat yleensä jostakin vain sillä perusteella, että se tukee heidän *oman* persoonansa rakentamista. Ihmiset ovat siis pohjattomia egoisteja ja narsisteja – tai sentapaisia hobitteja, joita yhdistää vain hauskanpito. Tällaisista yksilöistä koostuvassa yhteiskunnassa voi menestystä saavuttaa lähinnä sellainen ihminen, joka antaa etusijan toiselle ja pyrkii toisten ihmisten hyvään. Ajatus sisältää toiveen, että tultuaan tyytyväiseksi toinen ihminen ajan oloon palkitsisi myös hänen etuaan ajatelleen ihmisen. Näkökulma vetoaa pohimmiltaan kiitollisuudenvelkaan, ja hämmästyttävää kyllä, usein tällainen hyväntahtoisuuden varaan rakentuva ajattelu myös toimii, eikä kulu kauan, kun toiset ihmiset käyttävät ensimmäistä tilaisuuttaan korjatakseen sosiaalisen pääoman vaihtoon liittyvän taseen. Ajatus ”toisesta ihmisestä ensimmäisenä” on siis helposti ymmärrettävä ja sovellettavissa käytäntöön. Perimmältään se nojaa ajatuskulkuun, että jonkun ihmisen täytyy ensin aloittaa ”hyvän” tekeminen ja että alkuun päästyään inhimillinen hyvä monistuu aloittaen hyväntekeväisyyden kierteen. Taustalla vallitsee kaksi aksioomaa: ensinnäkin etiikan päämääränä on oltava inhimillinen hyvä, jota pitää edistää, ja toiseksi lähtöpisteenä on ajatus ihmisten välisen tilanteen epäsymmetrisyydestä eli siitä, että jonkun ihmisen täytyy aloittaa tuo hyvyyden ketju. Näkemys on perusteltu sikäli, että mistäpä eettisyys maailmaan syntyisi paitsi ihmisten hyvästä tahdosta.

Entä poikkeaako edellä selitetty epäsymmetrisyyden etiikka paljoakaan kultaisen säännön mukaisesta vastavuoroisuuden periaatteesta, vai onko kyseessä vain kristillisen moraalin toisinto? Sen vallitessa myös hyväntekijä voi lähestyä toista ihmistä ketunhäntä kainalossa: tavoitellen itseltään pois luovuttamaansa *suurempaa* omaa etua. Toisaalta

tuollaisesta pyytettömästä pyrkyristä saattaa tulla muiden silmissä sellainen ”avulias Aatu”, jota käytetään yksipuolisesti hyväksi, sillä hyväntekeväisyys ei velvoita ketään maksamaan velkojaan takaisin. Ja edunsaajien asema puolestaan voi olla jo alun perin sellainen, että he ansaitsisivat *vielä* enemmän, mutta hyväntekeväisyysinstituutio sinänsä alistaa heidät armopaloista riippuvaisiksi, kuten köyhät Kaliforniassa, jossa sosiaalisen oikeudenmukaisuuden ja hyvinvoinnin toteutuminen onkin jätetty paljolti filmitähtien harjoittaman suopeuden varaan. Kapealla kauppiaan järjellä ajatellen kyseinen hyväntekeväisyyden logiikka toimii hyödyntäessään moraalin sydänverta eli ihmisten hyvää tahtoa, johon kaiken etiikan pitää perustua. Mutta jättäessään koko moraalin tuon periaatteen varaan siitä muotoutuu helposti kohtalokasta uskoa.

Vaikka Levinasin ajattelussa on systemaattisen etiikan kannalta selviä puutteita, se joka tapauksessa valottaa ihmisen *eettistä situaatiota*, toisin sanoen niitä moraalifilosofisia tilanteita, joiden keskellä elämme. Tehdessään kyseistä epäsymmetriaa tietoiseksi Levinasin ajattelu voi auttaa hahmottamaan myös moraalisten valintojen luonnetta sinänsä, vaikka hänen etiikkansa ei pystyisikään ratkaisemaan moraalifilosofisia pulmia suuntaan eikä toiseen. Kyse on siis inhimillisen situaation hahmotuksesta ja antropologisesta kuvaamisesta. Levinasin tuotannosta voidaan tosin löytää vastauksia myös edellä esitettyihin vastaväitteisiin.

Minän ja toisen ihmisen suhde on epäsymmetrinen ja yhteismitaton muun muassa siksi, että minän ja toisen *aika* ovat diakronisia. Ihmisten todellisuus saa *merkityksiä* siitä, että ihmisten kellot käyvät eri aikaa. Ajallinen epäsymmetria puolestaan käy ilmi *vastuusta*, ja Levinas viittaakin ajallisuuteen juuri havainnollistaakseen sitä, että vastuu on yhtä lukittu ihmisen situaatioon kuin ajallisuus. Vastuun käsite muodostaa argumentin edellä esitettyihin epäilyihin, sillä ihminen ei pääse pakoon moraalista vastuutaan eikä ihmiselle tyypillistä vastuuntunnettaan. Vastaaminen ja vastuu lankeavat aina toiselle. Vastuu on luovuttamatonta, eikä kukaan voi asettua minän tilalle, ei hyvässä eikä pahassa. Toisaalta minän pitää olla vastuussa toisesta odottamatta vastavuoroisuutta. Jos jotakin hyvää elämässä ilmenee, sen on perustuttava hyvään tahtoon, aivan kuten Kantin etiikassa: ”Ei ole maailmassa eikä yleensä myöskään sen ulkopuolella mahdollista ajatella mitään muuta, mitä voitaisiin pitää hyvänä ilman rajoitusta, kuin yksin hyvä tahto.”[303] Olisikin kai mahdotonta ajatella, että etiikan lähtökohtana olisi paha tahto tai sellainen välinpitämättömyys, jota edellä kuvailtiin. Ihmisten on siis oltava toisilleen hieman enemmän hyviä kuin pelkkä vastavuoroisuuden periaate ja palkkion toivo sallisivat.

Levinasin mielestä etiikan epäsymmetrisyys ei ole helpottavaa mutta ei myöskään ihanteellista. Levinasia on syytetty usein idealismista. Hän tunnustaa myös itse, että tilanne on ongelmallinen. Hän puhuu Minän vankeudesta (*l’hostage*).[304] Minä onkin toisen ”panttivanki” sikäli, että

minä joutuu luottamaan arkielämässään toiseen mutta ei voi vapauttaa itseään omasta vastuustaan. Minä ei voi pelkällä päätöksellä irrottautua suhteestaan toiseen ihmiseen, koska vastuullisuus edeltää eettisiä tekoja, aivan kuten sanomisen pohjavire edeltää kielellistä aktia. Levinasille minä on toisen vanki, ja kaiken aikaa toinen nauttii minun ”hospitaliteetistani”.

Johtopäätös herättää nopeasti epäilyksen, voiko tällainen suhde toiseuteen olla kovin hauskaa. Millä tavoin voimme tehdä ketään ihmistä onnelliseksi, jos suhde toiseuteen on tällaista keskitysleirifilosofiaa? Levinasin julistus näyttää hyvin tosikkomaiselta, eikä se näytä sallivan ihmisten olemukseen sisältyvää itsekkyyttä, ahneutta ja pahuutta. Se ei salli ihmisten pelleilevän ja kujeilevan toistensa kustannuksella. Se ei salli peliä eikä leikkiä. Herää kysymys, onko se omassa ihanteellisuudessaan yhtä vaarallista kuin idealismit aina ovat. Ne kiistävät ihmisen pahuuden, kun turvallisempaa olisi myöntää ihmisen itsekkyys ja epätäydellisyys. Mahdollisuus juksata, pettää ja hämätä toisia sisältyy ihmisyyteen juuri siksi, että ihminen *on* toiselle ihmiselle tuntematon ja salattu, ja juuri tämähän oli Levinasin lähtökohta. Toisaalta esitetty kritiikki ei kumoa sitä tosiasiaa, että etiikassa on kyse aina elämän tärkeimmistä asioista, jotka usein palauttavat myös kasvot takaisin peruslukemille.

3.6.2. Vastuu ja vastaaminen

Mitä vastuu ja vastaaminen sitten ovat? ”Sanotun” ohella merkityksiä kantaa ”sanomisen” äänetön pohjavire. Dialogille on tärkeää se, mitä ei sanota lauseina. Hiljaisuudessaan toisen kasvot kutsuvat ihmistä vastaukseen ja vastuullisuuteen. Nämä kaksi sanaa, vastaus (*la réponse*) ja vastuullisuus (*la responsabilité*) ovat lähellä toisiaan.[305] Levinasin mukaan toisen kohtaamiselle on ominaista, että siihen liittyy kutsu keskusteluun. Tämä ”vaatimus puheeseen”, on tosiasiassa ”sanomaton ensimmäinen sana”, joka edeltää dialogia. Painiessaan kielen kanssa monet filosofit unohtavat, että semiotiikkaa, diskurssianalyysia ja analyyttista kielifilosofiaa ennen on jotakin, joka edeltää kieltä ja tekee sanomisen tarpeelliseksi. Levinasin mukaan puhe (*la parole*) edeltää konventionaalista kieltä (*la langue*), kuten de Saussuren kieliteoriassa. Toisaalta kyseinen puhe ei ole samaa kuin ”sanominen”. Sanomisen (*le dire*) piiriin kuuluvaa dialogista puhetta voidaan luonnehtia sanomisen piileväksi motiiviksi; se on syy, joka tekee sanotun ja puhutun kielen tarpeelliseksi. Sanomisen syy on toisen toiseus, toisen haastavuuus, erilaisuus ja vieraus: toisen kasvojen lähettämä ”kutsu” keskusteluun, dialogiin.

Tällainen alkuperäinen puhe rikkoo filosofisen logiikan kehän, sillä se on aina osoitettu tietylle toiselle ihmiselle. Samalla puhe rikkoo myös

sovinnaisen mielipiteenvaihdon eli heideggerilaisittain ”lörpöttelyn” (*das Gerede*) normeja, kun vastauksia ei ole sosiaalisesti sovittuina tai valmiina. Tämä herkistää ihmiset kuuntelemaan toisiaan, ja Levinas sanookin, että ”puhe kosketuksena koskee lähimmäistä ei-ideaalisessa ykseydessään.”[306] Kyse on aivan erityisestä sanomisesta, ei hyvän päivän toivotuksista tai julkisesta puheesta, jonka tehtävä on eristää oma minuus toisesta ja pitää toinen omine pyyteineen loitolla. Kyse voi olla myös julkisista keskusteluista, mutta dramaattiseen, toimivaan ja yllätyksiä sisältävään suhteeseen (sanasta *drama*, kreikk. ≈ toiminta) päästään kovin harvoin medioissa. Huomionarvoista Levinasin ajatuksessa on sanomiseen liittyvä koskettamisen ajatus. Koskettaminen on kuvaannollinen ilmaus sanomisen vaikuttavuudelle, mutta Levinasin mielestä koskettaminen voi olla myös etiikan piirissä konkreettista.

Sanomisen kautta toinen minussa alkaa elää; se on eettistä avoimuutta toiseudelle. Itsen eettistä suhdetta Toiseen voidaan kuvata läheisyydeksi (*la proximité*).[307] Läheisyys on Levinasin mielestä aina merkityksiä kantavaa, ja se vaikuttaa koskettamisen kautta, kun taas keskustelu edellyttää välimatkaa itsen ja toisen välillä. Toisaalta Levinasin etiikan positiivinen avain on keskusteluissa, eikä koskettamiseen ja läheisyyteen etiikan toteutumisyhteyksinä voi luottaa liikaa. Kehon ääriviivoilla koettua kosketusta voidaan pitää lähinnä passiivisena takeena etiikalle: se kun vain muistuttaa ihmisten erillisyydestä ja toimii totalisoinnin vastaisena lähtökohtana. Sen sijaan dialogin ja sanomisen kautta voidaan luoda etiikkaa myös positiivisessa mielessä. Keskustelun tavoitteena on, ettei ymmärtäminen ole koskaan vain ”itsen ymmärtämistä”, joka tieteellisissä yhteyksissä korostuu jo liikaakin, vaan myös vieraan ja ulkopuolisen ymmärtämistä. Kun keskustelusuhde on luotu, toinen ei voi olla minulle yhdentekevä. Perimmäinen, absoluuttinen transsendenssi, jos sellaista on, tulee julki Toisen kasvoissa. Eettinen suhde Toisen kasvoihin on *sekä* semanttisten merkitysten *että* arvomerkitysten lähde.

3.6.3. Läheisyys ja etäisyys

Läheisyyden ja fyysisen koskettamisen ajatuksilla oli Levinasin filosofiassa niin merkityksellinen rooli, että ne ansaitsevat tulla tarkastelluiksi vielä esimerkkien valossa. Läheisyyden korostaminen saattaa ainakin ensikatsomalta näyttää tarpeettoman intiimiltä ollakseen tiedettä tai filosofiaa. Läheisyyden merkitys dialogisuudelle paljastuukin vastakohtien kautta. Etäisyys tuhoaa usein ymmärtämisen edellytykset. Kun osapuolet ovat fyysisesti kaukana toisistaan, he ymmärtävät toisiaan huonommin kuin jos he kohtaisivat arkipäivän kanssakäymisessä.

Kun Yhdysvaltojen presidentti Ronald Reagan vieraili ensimmäistä kertaa Moskovassa toisen virkakautensa lopulla, hän totesi seisoessaan

keskellä Punaista toria, että olot ja ihmiset Neuvostoliitossa näyttivätkin aivan humaaneilta. Sanotaan, että juuri tuolloin hänen päässään virisi ajatus, samanlainen, joka tuo käen ulos sveitsiläisestä *Kuckucksuhrista*, ja hän pani alulle merkittävän ydinaseriisuntaprosessin. Tämä tapahtui suurta kohua herättäneen "Tähtien sota" -skenaarion esittelyllä Reykjavikin huippukokouksessa lokakuussa vuonna 1986. Kyseessä oli ainakin näennäisesti loppuunsa kehitetty ase, Yhdysvaltojen kansallinen ohjuspuolustussuunnitelma SDI, joka toteuduttuaan olisi tehnyt kilpailevan suurvallan koko ydinasejärjestelmästä toimintakyvyttömän. Niinpä Reaganin aiemmin "pahuuden valtakunnaksi" nimittämällä Neuvostoliitolla ei ollut varaa hylätä Yhdysvaltojen ehdotusta ydinlatausten vähentämisestä puoleen silloisesta, minkä USA puolestaan oli asettanut SDI-hankkeesta luopumisen ehdoksi. Tosiasiassa "Tähtien sota" -hanke oli luonnoksen asteella oleva suuruudenhullu projekti, paperitiikeri, jolle löytyy vertailukohtia lähinnä *science fiction* -elokuvien ja tietokonepelien maailmasta. Neuvostoliitossa hankkeen toteuttamiskelvottomuus mitä ilmeisimmin tiedettiin, sillä sitä epäilivät myös tuonaikainen lehdistö ja muut tiedostusvälineet, eikä hanketta ole tähän päivään mennessä toteutettu. Se antoi kuitenkin osapuolille mahdollisuuden luistella ulos mielettömäksi paisuneesta kilpavarustelukierteestä ilman tappion tunnustamista tai joutumista toisen osapuolen nolaamaksi. Olihan vihollinen nyt enemmänkin hallinnasta riistäytyvä tekniikka kuin ideologinen tai persoonallinen vastustaja. Tapaus osoittaa, miten fiktion, draaman ja tietokonepelien ymmärtäminen auttaa ymmärtämään myös valtioiden välisiä suhteita. Toiseksi se todistaa, että älykkäät ihmiset eivät voi koskaan pettää toisiaan pitkään – eivät edes vaikka heidän uskottavuutensa vahvistuksena olisi suurikin määrä ydinsodan tarpeellisuutta painottamaan palkattuja haukkoja.

Kun keskustelun osapuolet ovat etäisiä, heitä alkaa helposti leimata paranoia, vainoharhaisuus. Kylmän sodan aikana supervallat linnoittautuivat kukin omalle maailmankolkalleen, ja poliittisia asenteita leimasi epäluuloisuus, joka uhkasi tehdä lopun planeettamme jok'ikisestä olennosta. Ihmisyyden lisäksi tulisikin kunnioittaa myös muita luontokappaleita ja esimerkiksi "apinuutta". Tässä suhteessa meitä valaisee etologiasta polveutuva havainto simpanssiurosten käyttäytymisestä: kun simpanssiurokset ovat käyneet kamppailua lauman johtajuudesta, hävinnyt uros rapsuttaa hyvitykseksi voittaneen uroksen turkkia kovemmin kuin koskaan vielä saman päivän iltana![308] Alkeellisesti ajattelevien olentojen toiminta on usein vain symbolista. Niinpä sen ymmärtäminenkin edellyttää aina tulkintaa. Tämä esimerkki puolestaan osoittaa, kuinka tärkeää dialoginen filosofia on politiikalle, jotta lopputuloksena ei olisi pelkkä "apinoiden planeetta".

Mutta läheisyyden tärkeys korostuu myös niissä arkielämän tilanteissa, joissa ihmiset tavoittelevat etäisyyttä. Pysyttelemällä etäisinä

ihmiset yrittävät kiistää toistensa viestintäresurssit. He asettavat toisensa kommunikaatiosaartoon. Mikä kävisi esimerkiksi kieroutuneesta kommunikaatiosta? Mikä ilmentäisi valta-argumentein tapahtuvaa viestintäsaartoa kirkkaammin kuin suomalaiskansallista vetäytymisen, kaukaisuuden, jurouden ja etäisyyden metafysiikkaa heijasteleva *lähestymiskiellon* käsite? Se osoittaa julkisen hallinnon, lainsäätäjän ja tuomioistuinten kyvyttömyyttä käsitellä ja hoitaa ihmissuhteita. Ihmiset voidaan määrätä "lähestymiskieltoon", mikä tarkoittaa, että he eivät saisi edes lähestyä toisiaan selvittääkseen asioitaan. Tämä on kommunikaation kiistämistä, ja sille haetaan yhteiskunnan tuki. Nelosen TV-uutisissa valiteltiin hiljattain, että "vain harvoin lähestymiskiellon rikkojalle tuomitaan sakkoja ankarampia rangaistuksia".[309] Kun kommunikaatiosaartoon asettaminen käy jo sinänsä sosiaalisesta rangaistuksesta, mitä muuta rangaistusta tarvitaankaan? Lähestymiskiellon käsite ei ainoastaan ilmaise viestinnän sairastumista, vaan se vahvistaa ja luo sairasta kommunikaatiota. Ilkeät aviopuolisot voivat hakea toisilleen lähestymiskieltoa esimerkiksi avioeron hetkellä, jotta he eivät repisi lapsiaan kappaleiksi. Lähestymiskieltoon voidaan määrätä syytetty, todistaja tai rakastunut ihminen. Lähestymiskielto osoittaa viestintäresurssien heikkotasoisuutta, ja se surkastuttaa myös määrääjänsä moraalisen aseman: se kiistää kommunikaation voimalla ja korvaa keskustelun vallalla. Lähestymiskiellon käsite on tyypillinen modernille yhteiskunnalle, jossa puhuminen on vieraantunutta. Sananvaihdolle antautumisen asemasta halutaan, että asioiden ympärillä heiluisi juristin nuija.

Läheisyys ja etäisyys luovat ihmissuhteisiin jännitteisen akselin. Siksi läheisyyden ja etäisyyden suhteet ovat myös filosofisesti kiintoisia. Joskus etäisyys ja toisen poissaolo voivat tuoda toisen ihmisen uudella tavalla läheiseksi. Toinen voi tuntua läheiseltä sekä läsnä ollessaan että silloin kun hän ei ole enää tai vielä paikalla. Poissaoloon liittyvät usein kaipauksen, rakkauden ja toisen ihmisen tärkeäksi kokemisen elämykset. Puute paljastaa toisen ihmisen tarpeellisuuden. Myös konkreettiset fyysiset ja tilalliset suhteet voivat heijastella tunnetiloja. Ne saattavat antaa mahdollisuuksia ajatteluun. Esimerkiksi luonnon läheisyys ja toisten ihmisten kaukaisuus koetaan usein niin. Toisaalta on tiloja, joissa on tunnetusti vaikeaa ajatella. Sekä ajattelu että kehonkieli voivat olla pulpetin ja konttorituolin kangistamia. Ajattelumme ehdollistetaan lukkiutumaan fyysisiin tiloihin ja asentoihin. Vallankäyttäjä puhuu opettajanpöydän, saarnatuolin tai luentokateederin takaa. Kuulijakunnan tehtävä määrittyy kuulijaksi ja vastaanottajaksi juuri tilallisen järjestelyn kautta. Julkiset puheet ovat eri asia kuin keskustelut, mutta dialogisen filosofian näkökulmasta kaikki puhetilanteet sisältävät keskustelun vaatimuksen, myös monologit.

Joskus etäisyyden korostaminen voi olla välttämätöntä dialogin

toteutumiselle. Tunnettua on, että psykoterapeuttinen käytäntö korostaa analyytikon ja analysoitavan etäisyyttä. Osapuolten on pysyttävä etäisinä myös arkielämässä, jotta tunteensiirto olisi hallittavissa: jotta se toimisi. Kohtaaminen halutaan rajoittaa terapiaistuntoihin. Läheisyyden ja etäisyyden tiloista, asennoista ja suhteista on tosin vaikeaa ja tarpeetonta sanoa mitään yleispätevää ilman pelkoa syyllistymisestä idealisaatoihin tai tahattomaan komiikkaan. Sen hersyvimpänä hedelmänä mainitsen työpaikallani Taideteollisessa korkeakoulussa näkemäni opiskelijaperformanssin "Kun äiti huoraa pöpilääkärin kanssa". Myös amerikkalaisissa camp-parodioissa terapeutit ja terapioitavat menevät lopulta keskenään naimisiin.

3.6.4. Yhteisöllisyys ja filosofian epäonnistuminen

Koska maailmassa on enemmän kuin kaksi ihmistä, pelkkä Minun ja Sinun välinen etiikka ei riitä, vaan lisäksi vaaditaan yleistä oikeudenmukaisuutta. Eettinen suhde toiseen ihmiseen voi olla ristiriidassa minun ja kolmannen osapuolen (*le tiers*) välisen suhteen kanssa, mikä johtuu suhteiden alkuperäisestä epäsymmetrisyydestä. Ihmisiä saattaa kohdata tietynlainen vaihtovaje. Siksi olisi vastattava myös kysymykseen, miten selviytyä yhteisöissä kunnioittaen ja arvostaen toisen ihmisen toiseutta, jos muut eivät sitä tee. Vaikka kahden ihmisen välillä on suhteellisen helppoa löytää hyväksyttävä Minä–Sinä-yhteys tai kokemus "toisen kasvojen kohtaamisesta", ongelmaksi tulee, miten menetellä *yhteisössä*, jonka ihmissuhderelaatiot ovat monenkirjavia ja joskus suorastaan käsittämättömiä.

Yhteisöllisyyden ja kolmanniuden teema on Levinasin ajattelussa tärkeä, mutta sen merkitys jää helposti vain edifioivan filosofian eli suuntia, asteita ja etäisyyksiä mittaavan filosofian piiriin, jossa luotetaan asenteiden muutoksen voimaan. Helposti voidaan katsoa, että minän, toisen ja kolmannen välille piirtyy juuri sellainen kolmiodraama, joka antaa mahdollisuuden tulkita Levinasia psykoanalyyttisesti, aivan kuten olen tehnyt kirjassani *Enkelirakkaus* (2008). Levinasin puhe kolmanniudesta näyttää hyödyntävän lähinnä sitä samaa oidipuskompleksia, joka oli ominainen alkuyhteiskunnalle ja johon poikalauman halu surmata isänsä perustui. Juuri näin syntyivät Freudin mukaan totemismi, ontologinen jumalaoletus, insestikielto ja eksogamian normi, joiden varaan alkuyhteiskunnan elämänmeno perustui mutta joiden jäänteitä voidaan lukea myös kehittyneinä pidettyjen nyky-yhteiskuntien perustuslaeista. Valtioiden ja kansakuntien järjestyminen nojaa siis heteroseksuaaliseen tunnedynamiikkaan, jota voidaan myös tutkia ja kyseenalaistaa.[310] Jos Levinasin ajattelu pysyy sokeana seksuaalisille motiiveille, se saattaa identifioitua osaksi tuota heteroseksuaalista valta-

kulttuuria. Mutta muutoin Levinasin näkemykset kolmanniudesta ovat valaisevia, ja niillä on merkitystä ihmisen situaation kartoittamiselle.

Levinasin ajattelun merkitys onkin mielestäni siinä suuntien etsimisessä, jonka hän heittää haasteeksi ihmisten yhteisöille. Levinas ei pyrkinyt oikeuttamaan itseään kiveen kirjoitetuin takuutodistuksin, vaan hän perusteli näkemyksensä asennemuutokseen tähtäävän filosofian kautta. Hän sanoo näin:

> Se seikka, että Toinen, minun lähimpäni, on kolmas suhteessaan Toiseen, joka myös on lähin, on ajattelun, tietoisuuden, oikeudenmukaisuuden ja filosofian syntymä. Alkuperäinen rajoittamaton vastuullisuus, joka oikeuttaa tämän huolen oikeudenmukaisuudesta, itsestä ja filosofiasta, voidaan unohtaa. Tässä unohtamisessaan egoismi on puhdasta egoismia. Mutta egoismi ei ole ensimmäinen eikä lopullinen.[311]

Levinas katsoo, että filosofia kuin filosofia epäonnistuu kurottautuessaan systeemiksi, myös hänen oma filosofiansa. Egoismi on osa ihmisen situaatiota pysyvästi, mutta se ei kumoa kantilaista hyvän tahdon perustusta. Levinasin kirjoitukset ovat paradoksaalisia, koska olemme tottuneet siihen, että niiden pitäisi oikeuttaa itse itsensä. Hänen kirjoitustensa oikeutus näyttää kuitenkin olevan tekstien tuolla puolen, määrittelyjen tavoittamattomissa, platonisessa hyvän ideassa.

Entä miten suhtautua Levinasin ajatuksiin filosofian epäonnistumisesta? Jo edellä totesimme kielifilosofiset lähestymistavat Levinasin näkökulmasta yksipuolisiksi, yksinkertaistaviksi ja lähtökohdiltaan epäonnistuneiksi. Mikäli kartesiolaisen ja rationalistisen filosofian perinne on epäonnistunut omassa luottamuksessaan järkeen, niin miten on käynyt Levinasin omalle ajattelulle? Nähdäkseni myös Levinas on tavallaan ”epäonnistunut”: hän on epäonnistunut pyrkimyksessään tehdä kaikista filosofeista eksistenssifilosofeja. Toiseksi Levinas epäonnistui jonkin verran siksi, että monien kriitikoiden tavoin myös hän jäi vastustelemiensa kielifilosofisten noidankehien ja paradoksien vangiksi. Mutta jos huomataan, että epäonnistuessaan filosofia aina jo hieman ”onnistuu”, voi Levinasin sanoa onnistuneen yrityksessään valaista filosofian harjoittamisen omaa luonnetta.

Levinasin kirjoitukset ovat kuin kadotettujen jälkien merkkejä. Filosofinen diskurssi on pyrkinyt aina tuomaan esille sellaista, mitä ei voida käsitteellisesti ilmaista, kuten juuri ”hyvän idean itsessään”. Se on tyypillisesti käsitteellisen tiedon ulottumattomissa. Kuten Tommi Wallenius rohkeasti päättelee, käsitteellinen onkin merkityksetöntä, jos se ei lihallistu, toisin sanoen, ellei siirrytä toimintaan.[312] Juuri tässä mielessä tulee ymmärrettäväksi Levinasin ajatus teorioinnin epäonnistumisesta. Keskusteluissaan Richard Kearneyn kanssa Levinas on todennut, että parasta filosofiassa ja tieteessä on juuri se, että ne epäonnistuvat, koska

vain epäonnistumisen kautta voi paljastua etiikan asema ensimmäisenä filosofiana.[313] Epäonnistuminen johtuu siitä, että tiede on ensisijaisesti kielellistä, ja kieli hypostasoi eli oliollistaa. Vaikka sanat voivat johtaa oivalluksiin, ne voivat viedä myös harhaan, jos huomioon ei oteta sitä, kuinka erilaisista lähtökohdista ihmiset sanottavansa sanovat. Tärkeää olisi tuntea niitä taustoja, joista ihmiset muodostavat omat mielipiteensä ja käsityksensä. Tieteellinen ajattelu on jatkuvasti, radikaalisti ja anarkistisesti ylitettävä, sillä tiede saa merkityksensä vasta siitä, mikä on sen itsensä ulkopuolella, transsendentista. Anarkismi (sanoista *an arkhé*, kreikk. ≈ ilman perustaa) ei tarkoita tällöin perustan kieltämistä vaan ”perustaan asti menemistä” ja radikaalia ”juurilla olemista” (sanasta *radix*, lat. ≈ juuri). Filosofia itsessään ei riitä, vaan se jää sofismiksi, jos se ei viittaa oman sulkeutuneisuutensa ulkopuolelle.

3.6.5. Valittuna oleminen

Mitä Levinasin luonnostelema vastuun ja vapauden filosofia sitten tarkalleen ottaen on hänen ajattelunsa kokonaisuuden valossa? Mitä se merkitsee käytännössä? Vastuullisuus näyttää olevan minän subjektiivista vastuuta, eikä sitä voida vierittää pois itseltä. Kukaan ei voi asettua paikalleni ja ottaa vastuutani kantaakseen. Näin perustettu etiikka on – ja sen täytyy olla – melko vierasta esimerkiksi terveystoimen hoitokäytännöille, joissa hoitajat ja lääkärit kohtaavat potilaita lähes liukuhihnanomaisesti, vuorotyönä. Mutta tällaisessa pragmatiikassa ei lienekään Levinasin ajattelun ydin. Sen keskeinen sisältö on, että vain aiemmin kuvatulla tavalla ajateltuna ihminen voi olla Toisen kohtaamisessa *persoona*. Hoitajat ja lääkärit eivät useinkaan ole eivätkä halua olla potilailleen persoonia, aivan kuten heidän potilaansakaan eivät välttämättä näyttäydy persoonina hoitohenkilökunnalle. Niin on ajateltava, jotta ammattimainen suhde omaan työhön säilyisi. Toinen ihminen on pidettävä etäällä. Roolit on pidettävä voimassa. Potilaiden kaikkia mahdollisia murheita ei voi kantaa omilla harteilla. Ihmiset ovat vaihdettavissa, kuten tieteissä ajatellaan.

Niinpä ihmisten vastuu rajoittuu yleensä vain professioon: laeissa ja asetuksissa määriteltyyn ammatilliseen vastuuseen. Tämä ei olekaan lopulta *etiikan* vaan *moraalin* toteutumisyhteys, sillä vastuullisuus voi toteutua alkuperäisenä vain persoonan valittuna olemisessa. Ammatillisen ja persoonallisen vastuun jako ei vaivaa moniakaan hoito- tai sosiaalityön ammatilaisia, vaan sitä pidetään itsestäänselvyytenä. Tilannetta helpottaa, että koululääketieteessä ammatillisen ja persoonallisen etiikan välillä ei koeta useinkaan ristiriitoja. Mutta ristiriita voi olla todellinen jo eräillä harmailla alueilla, kuten sotilaslääketieteen piirissä, tai kaikkialla siellä, missä ihmiset toimivat ilman lakien ja asetusten suojaa ja

kuormaa. On mietittävä, milloin olemme tieteiden edustajia ja milloin olemme tietyn ammattikunnan jäseniä. Levinasin mielestä niiden erottaminen on vaikeaa ja jopa tarpeetonta. Hänelle etiikka on aina vain persoonallista vastuullisuutta. Ammattikäytäntöjä on mahdotonta erottaa omantunnon julistuksesta. Keskusteluissaan Francois Poirién kanssa Levinas glorifioi moraalin spontaania sydänverta, jota hänen oma suonistonsa pulppuaa ehtymättömästi: ”Hetkenä, jona olen vastuullinen Toiselle, olen myös ainutlaatuinen [*unique*].”[314]

Jos suhteen toiseuteen pitää olla näin velvoittavaa ja samalla toisen ihmisen ehdotonta itsemääräämisoikeutta korostavaa, voiko se antaa kovin realistista kuvaa moraalisista kyvyistämme? Onko autenttiseen etiikkaan syytä edes pyrkiä, jos luotu suhde voi tukea lähinnä hyvin epätasapainoisia ihmissuhteita? Teenkö Levinasin suosituksia noudattaessani oikein enää itseäni kohtaan, jos etiikasta voi tulla huomattavaa minän kieltämistä ja suoranaista riistoa? Miksi kukaan toinen ihminen suostuisi omasta puolestaan tähän? Tärkeän kysymyksen muodostaa myös se, eikö ihmisten pitäisi varoa yliarvioimasta omia eettisiä kykyjään ja anteeksiantamisen taitoa, sillä niiden riittämättömyys voi yllättää meidät pahanpäiväisesti? Hyvyyden taakka on usein raskas kantaa. Näihin kysymyksiin Levinas ei vastaa: etiikka on hänelle sekä deskriptiota ihmisen asemasta että preskriptiota siitä, mihin se ohjaa. Epäilemättä Levinasin filosofiassa on ajattelemisen aihetta nykyajan tieteellistä ihmiskuvaa varten. Tiedettä kohtaan osoitettu kritiikki on suureksi osaksi ansaittua, mutta johtopäätösten ja toimintasuositusten tekemisessä hänen filosofiansa pohjalta tulee olla valikoiva. Levinasin ajattelussa on paljon kehityskelpoista ainesta, mutta pinnallisesti ymmärrettyinä hänen hyvät tarkoituksensa voivat muuttua nopeasti kyseenalaisiksi.

Levinasin ajattelun eräs merkitys lieneekin arvostelussa, jonka hän suuntasi positivismin ihmiskuvaa kohtaan. Sosiologisesti perustetussa yhteiskuntakybernetiikassa ihmiset ja tutkijat nähtiin vain välineen kaltaisina osatekijöinä yhteiskunnan suuressa rattaistossa, eikä filosofinen kriittisyys ole vieläkään saanut positivistisen tieteen ylilyöntejä täysin korjatuiksi. Välineellinen ajattelu elää edelleenkin voimakkaana yhteiskunnan laitoksissa monista taloudellisista ja tehokkuuden tavoitteluun liittyvistä syistä. Levinasin esittämä arvostelu on edelleen valaisevaa pohdittaessa esimerkiksi hoitohenkilökunnan, sosiaalipolitiikan arkkitehtien ja sosiaalitoimen työntekijöiden tasapainoilua oman persoonansa ja työnkuvansa välillä. Vastuullisuuden korostaminen ei tarkoita, että ihmisen pitäisi olla vastuussa *kaikesta,* vaan sitä, että ihmisen ei pitäisi pyrkiä keräämään ohjaksiinsa enempää vastuuta kuin hänen rajallinen vastuullisuutensa sallii. Huomautus sopii muistutukseksi vaikkapa poliitikoille tai teknologian kaikkivoipaisuudesta viehättyneille ydinvoimateknologeille.

3.6.6. Politiikan mahdollisuus

Levinas kritisoi Buberin Minä–Sinä-suhdetta itseriittoiseksi ja maailmallisuuden unohtavaksi, ja samalla tavoin hän ajatteli Husserlin ja Heideggerin varhaisesta fenomenologiasta. Filosofia on unohtanut ajattelemisen ja politiikka vaihtoehtojen etsinnän. Levinasin esittämät politiikan kritiikit eivät kuitenkaan ole politiikan tuomitsemista tai siitä irti rimpuilemista, vaan hänen tarkoituksenaan oli tuoda eettinen näkökulma politiikkaan. Kysymys ei ole epäpoliittisuudesta mutta kylläkin sen kritisoimisesta, että vain kalkyloivalla rationalismilla voitaisiin vastata poliittisiin ongelmiin. Merkittävin vaara laskennallisessa ja puntaroivassa politikoinnissa on Toisen ihmisen ainutlaatuisuuden sivuuttaminen. Siitä johtuvat myös monet matemaattisen soveltamisen ongelmat.

Levinasin mukaan etiikka velvoittaa meitä siksi, että se tarttuu meihin välittömästi edeltäen ymmärtämistä ja valintoja. Etiikka ei välttämättä perustu järjen loogiseen tai ontologiseen universaaliuteen, joka osoittaisi yleispätevät kriteerit toiminnalle, vaan moraalisen haasteen ainutlaatuisuuteen: Toinen on lähempänä minua kuin tieto ja sen mukainen hallintaan tähtäävä politiikka. Keskeiseksi nousee jälleen kolmannen käsite. Kolmanniudessa on mukana koko ihmiskunta. Kyse ei ole vain lähimmäisestä (*le prochain*) vaan myös etäisestä (*le lointain*). Kolmas katsoo minua Toisen kasvoissa, ja siksi eettinen vastuuni Toiselle laajentuu kysymykseksi oikeudenmukaisuudesta.[315] Oikeudenmukaisuuden vaatiminen puolestaan perustuu aatehistoriallisesti katsoen lähinnä vapauden, veljeyden ja tasa-arvoisuuden ihanteisiin. Esimerkiksi taannoisessa köyhien ihmisten protestissa rikkaiden rikastamista ja köyhien köyhdyttämistä kohtaan ei ollut välttämättä kyse subjektiivisesta tunteesta (”katkeruus”), johon viitaten valtiovarainministeri Sauli Niinistö peitteli tulorepeämää.[316] Sen sijaan kyse oli yleisen oikeudenmukaisuuden vaatimuksesta. Sama pätee myös kehittyneiden länsimaiden ja niin sanotun kolmannen maailman suhteeseen. Suhteemme toiseuteen on *aina* epäsymmetrinen. Sen kautta avautuu näköala myös kolmanteen osapuoleen ja ihmiskuntaan kokonaisuudessaan, eli päämääränä olevaan symmetriseen tasavertaisten yhteisöön. Tähän kysymykseen palataan tarkemmin kirjani kolmannessa osassa, mutta korostettakoon jo nyt, että symmetria ja tasa-arvo koskevat väistämättä vain ihmisarvoa, mutta muissa suhteissa ihmiset jäävät itsestään vallitsevan epäsymmetrian vuoksi eriarvoisiksi, niin kohtalokasta kuin se onkin.

Etiikka voi johtaa politiikkaan, mutta politiikasta ei saa irti mitään etiikkaa ajatellen. Politiikan asema on pragmaattinen, se takaa horisontin elämälle, ja sen tarkoituksena on estää totalisointiyritykset. Siellä, missä politiikka eli vaihtoehtojen tunnustaminen lakkaa, alkavat totali-

taarisesti hallitut valtiot. Toisaalta politiikka ei rakennu etiikan päälle, vaan Levinasille etiikka *on* alkuperäisesti poliittista. Simon Critchleyä seuraten voisi kärjistää, että etiikka on eettistä juuri poliittisuutensa vuoksi.[317] Mutta jos poliitikot jätetään yksin, he puolustavat vain omia etujaan, eikä tulos ei ole kovin hyvä, sillä ”kolmansien” asema ei ole sen enempää symmetrinen kuin epäsymmetrinenkään vaan kielteisellä tavalla ”ulkopuolinen”. Tämä koskee yhtä hyvin oman maanosamme osattomia kuin niin sanottua kolmatta maailmaa. Jos asiaa ajattelee vain poliittisesti, on siis parempi olla joko symmetriseksi tai epäsymmetriseksi tunnustetun yhteisön osapuolena kuin kokonaan ulkopuolella.

3.7. ETIIKKA JA TIEDON RAJAT

”*Bonum est faciendum et prosequendum, malum est vitandum*”, totesi Tuomas Akvinolainen: ”Hyvä on suositeltavaa ja edistettävää, paha on vältettävää.”[318] Myös Immanuel Kant lähti periaatteesta, että yleisen hyvän pitää olla kaiken etiikan päämääränä. Valistuksen ajoilta lähtien etiikan teorioissa on keskitytty pohtimaan, miten hyvän voisi tietää ja kuinka ihmiset voisivat toteuttaa näin selville saamaansa hyvää töissään ja toimissaan. Kysymys kuuluu, miten Levinasin ajattelu muutti tilannetta? Mitä uudistavaa hän toi etiikan piiriin? Myös Levinasia pohditutti sama, mikä vaivasi jo apostoli Paavalia ja Pyhää Aurelius Augustinusta: ”Miksi en tee sitä hyvää, mitä haluan, vaan sitä pahaa, mitä en tahdo?”[319] Juuri tästä refleksiivisestä pysähtyneisyyden tilasta olisi Levinasin mukaan korkea aika päästä irti. Etiikka ei ole pohjimmiltaan Järki-Jaakkojen laskento-oppia. Vielä Kant kiinnitti huomionsa siihen, miten hyvyyteen pyrkiminen voitaisiin perustella järjellisesti ja teoreettisesti. Levinasin mielenkiinto on käytännöllisempää mutta samalla myös periaatteellisesti uudistavaa. Hänelle eettisyys on ”tiedon asia” vain sikäli, kuin se on Toisen kasvoissa.

Monet oman aikamme etiikat ovat keskittyneet tutkimaan lähinnä tekojen ja seurausten suhteita sekä sitä, *tietääkö* toimiva ihminen tekojensa tulokset vai ei. Tietoisesti toimivaa ihmistä on pidetty vastuullisena teoistaan, ovatpa ne moraalisesti hyväksyttäviä tai tuomittavia. Siihen, mikä *on* moraalisesti hyväksyttävää tai moitittavaa, analyyttinen filosofia ja teonteoria ovat ottaneet harvoin kantaa. Ihminen nähdään olentona, joka valitsee ja toimii eri tapahtumakulkujen välillä informaation valaiseman rationaalisuutensa voimin. Levinasin filosofia ei ole tällaista. Levinas kuvaili, miten etiikka ja arvokokemus ilmenevät Minän ja Toisen välillä jo ennen kuin Minä on niistä perinteisen filosofian edellyttämällä tavalla tietoinen. Ihminen voi olla vastuullinen myös siitä, mitä hän ei ole tarkoittanut tai aikonut. Mistä syystä näin voidaan ajatella?

Ratkaisu löytyy ihmiskuvan eroista. Perinteinen filosofia on kiinnit-

tänyt suuria toiveita ihmisten valistuneisuuteen, siihen, että tunnemme toimintamme motiivit. Tämän mukaan ei ole mitään, mitä ei voitaisi tietää: ihminen hallitsee kaikkea ja itseään. Sama ajatus on lähtökohtana analyyttisen systeemifilosofian etiikkakäsityksissä, jotka ovat korkeaskolastiikan nykyaikainen jatke. Levinasin filosofiaa voidaan väittää kehittyneemmäksi, koska se toi eettisen keskustelun 1900-luvulle, jolloin tunnettiin jo sentään Nietzschen filosofia ja psykoanalyysi. Ihmisten motiivit eivät ole välttämättä tietoisia, ja heidän tarkoituksensa voivat olla pimeitä. Ihminen on lopulta vastuussa kaikesta. Sen enempää tietoinen toiminta kuin naiivi sokeus omille motiiveille eivät vapauta ihmisiä heidän vastuustaan.

Vastuun merkitys ei ole kuitenkaan syyllistävä, mutta sen kautta valottuu lähinnä transsendentaalisen ihmiskäsityksen merkitys. Olisi myönnettävä, että ihminen on pohjimmiltaan salattu. Tämä jakaisi vastuun taakkaa, sillä kaikki ihmiset ovat keskenään yhtä vastuullisia. Kun toimintaamme luonnehtii epävarmuus ja epätietoisuus niin motiiveista kuin seurauksistakin, tämä filosofia ohjaa meitä varovaisuuteen. Ihminen ei ole vastuullinen vain siksi, että hän tietää tekojensa seuraukset, vaan myös siksi, että hän ei tiedä. Filosofiankaan ei pitäisi olla kunnianhimoista eikä ohjaavaa. Sen ei pitäisi olla preskriptiivistä eikä sitoutua valtaan, ja niinpä tarvitaan ulkopuolisia ihmisiä, toisia ja vieraita, jotka osoittavat vastuun rajat. Perimmältään jokainen ihminen on tällainen toinen ja vieras, muukalainen myös itselleen.

3.7.1. Perustan ongelma

Entä mitä merkitystä Levinasin ajattelulla voi olla tieteenfilosofialle: käsityksille inhimillisen tiedon luonteesta ja asemasta? Halu löytää niin eettisiä kuin tiedon varmuudenkin takaavia perusteita on ollut tyypillinen länsimaiselle filosofialle aina rationalismin aikakaudelta ja sitä edeltäneeltä skolastiikan ajalta asti. Tiede on halunnut löytää jumalallisen kaltaisia kiistattomia ja yleispäteviä periaatteita taatakseen tiedon varmuuden. Esimerkiksi uudella ajalla tätä hanketta edusti Descartes’n pyrkimysten lisäksi Leibnizilta tunnettu *principium reddendae rationis* eli riittävän syyn ja perusteen periaate, jota on kutsuttu myös perustan periaatteeksi. Sen mukaan kaikilla tieteellisesti selitettävillä ilmiöillä pitää olla jokin syy tai peruste. Käsityskannan mukaan ”mikään ei ole ilman järjellistä perustetta” (*nihil est sine ratione*). Esimerkiksi Martin Heidegger piti tätä periaatetta merkkinä halusta löytää jumalallisia perusteita inhimilliselle tietämiselle, ja hän tulkitsikin sitä osaksi ”ontoteologista metafysiikkaa”, joka hyödynsi kristillistä jumalaoletusta ja loi siten objektivismin oletuksen tieteeseen.[320]

Edellä esitetylle kehityskululle luonteenomaisesti nykyajan filosofisessa etiikassa ja tieteentutkimuksessa katsotaan laajalti, että tiedettä leimaa sama ilmiö kuin kansainvälistä oikeuttakin eli perustojen *puuttuminen*. Myös postmodernille ajalle tyypillinen kokemus perustojen puuttumisesta on oman vastakohtansa eli ontologiseen jumalauskoon nojaavan ajattelutavan leimaama. Tultuaan hyväksytyksi on käsitys perustattomuudesta johtanut – paitsi fundamenttien poissaoloa koskevaan ahdistukseen – myös etiikkaa, tietoa ja politiikkaa koskevaan relativismiin. Esimerkiksi kansallisvaltioiden katsotaan nykyään olevan suvereeneja toimijoita, joiden pakottamiseksi ei ole muita keinoja kuin väkivalta. Samaan tapaan tieteenharjoittajat mielletään suvereeneiksi toimijoiksi, joiden käyttämä asiantuntijavalta paljastuu usein pelkäksi mielipidevallaksi. Ainoa fundamentti näyttää olevan silloin tuo relativismi itse. Tätä kautta fundamenttien puuttuminen on itse asiassa kääntynyt fundamentalismia tukevaksi tekijäksi myös tieteissä. Mitäpä yleinen relativismi eli näkemys kaiken suhteellisuudesta muuta tekisikään kuin vahvistaisi näkemystä, että valta ja raha ratkaisevat, onpa se jonkun mielestä oikein tai väärin, hyväksi tai pahaksi? Näytön tarjoaa naturalisteille ominainen taipumus oikeuttaa omia voittojaan vahvemman oikeudella: käsityksellä, että tiedepoliittiset voitot ovat osoituksia heidän oman tiedekäsityksensä oikeellisuudesta. Kyseessä on kuitenkin virhepäätelmä, jonka mukaan vallitsevasta tai toivotusta asiaintilasta johdellaan käsitys, että asiat niin ollessaan ovat myös oikein.

Dialoginen filosofia poikkeaa relativismin mahdollistamasta fundamentalismista, sillä hyväksyessään moniarvoisuuden se ei oikeuta vallan käyttöä. Sen sijaan dialoginen filosofia vastustaa kyseistä kohtalouskoa pyrkimällä varmistamaan argumentaatioaseman ja vapaan viestinnän kaikille filosofian osapuolille riippumatta siitä, miten ihminen on onnistunut hankkimaan ja säilyttämään paikan akateemisissa hierarkioissa tai ravintoketjun osana. Dialogiseen filosofiaan sisältyy myös se, että keskustelun osapuolille suodaan oikeus olla juuri sitä mieltä, mitä he itse ovat, eikä heitä yritetä taivutella. Vapaa kommunikaatio ja itsensä edustaminen ovat dialogisen filosofian lähtökohtia, eikä dialoginen filosofia olekaan perinteisen akateemisen ihanteen mukaista taivuttelua, tinkimistä tai kinastelua. Relativismia ei siis ymmärretä kilpailun eikä vallan tavoittelun välikappaleeksi vaan liberaalisti: moniarvoisuuden takaajaksi. Kun dialoginen filosofia pyrkii vahvistamaan vähemmistö- ja erityiskulttuurien argumentaatiomahdollisuuksia, ei ole pelkoa suistumisesta despoottimaiseen vallankäyttöön tai totalitarismiin. Tieteen ongelmahan ei ole ollut niinkään vaihtoehtoisten totuuksien runsaus kuin yhden totuuden tavoittelu. Sitä puolestaan on pidetty ihanteena aatehistoriallisista syistä, kun yksi suuri totuus on arvotettu paremmaksi kuin monta pientä. Totuus on ollut ”voittamista”.

Levinasin esittämän totaliteettikritiikin valossa tieteen taipumusta yksiulotteisuuteen voidaan havainnollistaa myös sosiologi Marcel Maussin teoksessaan *Essai sur le don* (1925) käyttöön ottamalla *totaalisen sosiaalisen faktan* (*fait social total*) käsitteellä.[321] Tieteiden yhteyteen sovellettuna sillä tarkoitetaan vallitsevaa paradigmaattista näkökantaa, jolle ei tunnusteta olevan vaihtoehtoja ja joka siten muistuttaa pikemminkin ideologiaa. Tieteitä on valitettavasti leimannut kunnianhimoinen pyrkimys ristiriidattomiin teorioihin, jotka yrittävät kattaa kaiken mutta tulevat usein jättäneiksi jotain olennaista ulkopuolelleen. Totaalisen sosiaalisen faktan sisällä elävillä ihmisillä puolestaan ei ole keinoja eikä kieltä oman asemansa kuvaamiseksi, sillä he itse toimivat malleina. Tätä teosta kirjoittaessani olenkin yrittänyt toimia kyseiselle asenteelle vastakohtaisesti. En ole pyrkinyt analysoimaan jotain ”tieteelliseksi” arvotettua tutkimusongelmaa paradigmaattisesti sisältä päin raportoidakseni tuloksia kyseiselle aiheelle omistetussa kansainvälisessä aikakauslehdessä, kuten eräät kollegani ovat toivoneet. Sen sijaan olen pyrkinyt asettumaan metafilosofiseen asemaan filosofian ulkopuolelle kysyäkseni, *mitä filosofia sinänsä on:* mistä filosofia syntyy, kuinka filosofiaa harjoitetaan ja miten sitä pitäisi harjoittaa, sekä mitä on tiedepoliittinen valta? Siten oma dialoginen filosofiani ja metodologinen anarkiani[322] kytkeytyvät saumattomasti Levinasin ja Sartren edustaman ”käytännöllisen elämän ja olemisen anarkian” jatkeeksi pyrkien tekemään niistä tarpeellisia poikkeuksia ja konkretisoiden niitä filosofiseksi elämänkäytännöksi.

3.7.2. Absolutismin ja objektivismin tuolle puolen

Levinasin esittämä tiedekritiikki on pyritty useasti hautaamaan upottamalla se hänen ulkopuolisuuteensa ja ”juutalaisuuteensa” – tai pyrkimällä näkemään hänet vain jonkinlaisena uskonnollisena pohdiskelijana. Vaikka Levinasin argumentaation kärki kohdistuikin nimenomaan filosofian omaan luonteeseen ja edusti siten eettistä ja tieteenfilosofista tutkimusotetta, vertailu uskonnollisiin ajattelijoihin saattaa olla myös osuva; Levinas kun on nähty eräänlaisena ”juutalaisuuden paavina”. Mikä sitten erottaa häntä katolisen kirkon ja tieteen paaveista? Hiljattain virkaansa valittu paavi Benedictus XVI toimi uransa alkupuolella teologian professorina, joten myös hänelle on karttunut kokemuksia tieteellisestä vallasta. Edeltäjänsä Johannes Paavali II:n hautajaisissa Joseph Ratzinger kutsuikin fundamenttien puuttumisesta johtuvaa fundamentalismia ”relativismin diktatuuriksi”.[323] Sille ovat ominaisia egoismi ja asiantuntija-auktoriteetin varjolla harjoitettava mielipidevalta sekä siitä seuraava despotia. Toisaalta paavin ajatus on ironisella tavalla paljastava, sillä hänen omia kannanottojaan voidaan pitää eräänlaisena

”absolutismin diktatuurina”; paavihan syyllistyy itse aivan yhtä vaikuttavaan vallankäyttöön kuin tieteen kaikkivoipaisuudesta juopuneet tieteenharjoittajatkin. Tämä saattaa olla huonompi vaihtoehto, sillä erehtyessään pitämään valtaansa Jumalan valtana ihminen voi erehtyä äärimmäisen paljon.

Voidaan siis sanoa, että relativismin diktatuuria pyhittää subjektivismi ja absolutismin diktatuuria näennäinen objektivismi. Dialogisen filosofian näkökulmasta molemmat asenteet ovat seurauksia ihmisen asettumisesta edellytystensä ulkopuolelle, toisin sanoen ajautumisesta pitämään objektiivista tietoa ihanteena. Tuolloin omien mielipiteiden suhteellista asemaa ei tunnusteta lainkaan ja omia käsityksiä pidetään erehtymättömänä ”objektiivisena tietona” – tai sitten niitä vähätellään pitäen niitä vain henkilökohtaisina vaikutelmina ja tuntemuksina. Tuloksena on joko itsen paisuttelua tai aiheetonta vähättelyä, jotka yhdessä varmistavat vallankäytön edellytykset.

Dialogisen filosofian näkökulmasta ihmisjärjen rajallisuus ja suhteellisuus leimaavat koko elämäämme, eikä muuta merkityksellistä näkökulmaa kuin inhimillisen tajunnan subjektiivinen ja relatiivinen näkökulma oikeastaan ole. Dialogisessa filosofiassa tältä pohjalta tehdään kuitenkin sellaiset johtopäätökset, jotka eivät anna aihetta muovata elämästämme relativismin diktatuuria. Mikäli tieteen subjektiivisuus tunnustetaan yhdeksi toimintamme taustaehdoksi, vältytään naamioimasta mielipidevaltaa objektiivisuuden kaapuun, ja näin tehdään tilaa myös vaihtoehtoisille totuuksille. Jos siis objektivismi ei ole mahdollista, ei tarvita subjektiivisuuden käsitettäkään, sillä subjektivismi on osa elämäntilannettamme pysyvästi. Näin ollen myös tieteelle, aivan kuten uskonnoillekin, on myönnettävä vain suhteellinen asema. Tässä mielessä filosofi ei ainoastaan *saa* olla subjektivisti; hänen suorastaan *täytyy* olla subjektivisti.

Entä merkitseekö yksilön tahdon ja aseman korostaminen relativismiin ja subjektivismiin liittyvän valta-aseman voimistamista? Tähän kysymykseen on vastattava kieltävästi. Tieteen ongelmahan ei ole ollut yksilöllisen ajattelun liiallisuus vaan sen upottaminen kollektiiviseen päätöksentekoon, riippuvuuteen ja ehdollistamiseen. Yksilö ei voi olla totaliteetti mutta yhteisö voi. Lisäksi yksilöidenkin käsissä oleva valta voi tulla vaikuttavaksi *vain kollektiivisen vallan osana*. Ehkä juuri vaikutusvallan tavoittelu on syy siihen, miksi tieteenharjoittajat usein tavoittelevat viranomaisasemaa ja uraa. Asioita korjattaessa olisi puututtava siihen, miten yksilöllisyys ja toiseus pitää ymmärtää. Dialogisessa filosofiassa tieteen ja filosofian toimijat mielletään yksilöiksi, ja heitä kohdellaan ainoastaan yksilöinä. Tämän mukaan jokainen ihminen voi puhua, kuunnella ja ottaa kantaa vain omissa nimissään. Sen sijaan totalitaarinen asenne syntyy, kun yksilöiden sallitaan naamioida omat mielipiteensä instituution, organisaation tai virka-aseman taakse, jolloin

kyseiset henkilöt tulevat käyttäneiksi valtaa tieteen, yliopiston, kirkon, armeijan, valtion, politiikan tai liike-elämän edustajina. Tällöin inhimilliset kasvot peitetään, ja yksilön ja subjektin asema ymmärretään perin juurin toisin kuin ihmisen alkuperäistä ja paljasta olemassaoloa korostavassa dialogisessa filosofiassa. Siksi olisi parempi, että tieteen ja filosofian toivottaisiin ja sallittaisiin koostuvan nimenomaan yksilötoimijoista eikä kollektiivisesta mielipidevallasta. Samasta syystä kannatan myös yksilöllisyyden lisäämistä yliopistoissa: sitä, että yksilötoimijoiden asema tieteellisen ajattelun lähtökohtana tunnustettaisiin ja sitä aktiivisesti tuettaisiin.[324]

Tieteiden piirissä harjoitettavan vallan ongelmat ovat lyhyesti lausuttuna seuraavat. Ensinnäkin tiede on mielletty *nurinkurisella tavalla toiseudenvaraiseksi:* dialogisuus on ymmärretty laumasieluisesti omien näkemysten altistamiseksi kontrollille, rajoituksille ja persoonan riistolle, eikä sitä ole suostuttu näkemään ihmisen omien artikulaatioresurssien vahvistamisena. Toiseksi tieteen kurjuus johtuu siitä, että tiede nojautuu *suosion tavoitteluun omilta vastustajilta*, kun vertaisarvioinnit ja *reférée*-menettelyt perustuvat oikeutuksen pyytämiseen henkilöiltä, joiden näkemykset asioista ovat perin juurin erilaiset kuin omat, usein jopa päinvastaiset. Tosiasiassa professorien ja tutkijoiden keskinäiset vertaisarviot eivät voi olla puolueettomia, sillä ihmiset eivät ole vertaisasemassa vaan valta-asemassa. Tämän ongelman ratkaisemiseksi tieteissä turvaudutaan usein auktoriteettiverfiointiin eli pyrkimykseen kirjoittautua historian hämärissä vaikuttaneiden gurujen taakse. Siitä puolestaan seuraa tieteen koulukuntaistumista. Kolmas ongelma on tieteen tehtäväksi määritelty *totuuden tavoittelu*, joka on omiaan johtamaan joko relativistiseen päätelmään tai absolutismin diktatuuriin. Neljänneksi ongelmia aiheuttavat *paradigmat* ja niihin perustuvat virkanimitykset, mutta dialoginen filosofia keskittyy lähinnä ensin mainittujen viestinnällisten ja asenteellisten pulmien ratkaisemiseen. Edellä mainituista lähtökohdista voidaan johdella lopputulos, että tieteellisinä pidettyjen periaatteiden noudattaminen ei sovi kovin hyvin *filosofialle*, joka on jo oman olemuksensa puolesta mielipiteidenvaraista ja jolla tulisi sen vuoksi olla erityisasema yliopistolaitoksen sisällä. Filosofian mielipiteenvaraisuus tulisi myös tunnustaa, jotta siihen liittyvä relativismi ei johtaisi tiedepoliittiseen diktatuuriin, eli mielipidevallan käyttämiseen asiantuntijavaltana.

Samaan tapaan kuin paavinistuimella, myös tiedeyhteisössä relativismin diktatuurin toteutuminen on arkipäivää. Tiedeyhteisö muistuttaa nyt elävästi papiston hallitsemia islamilaisia valtioita, joissa imaamit käyttävät poliittista valtaa. Siinä, missä tiedeyhteisö ei tunnusta fundamentteja, se naamioi oman mielipidevaltansa objektiiviseksi ”asiantuntijuudeksi”, joka on eräs fundamentalismin muoto. Papit puolestaan näyttävät fundamentalisteilta, mutta heidän maallinen vallankäyttönsä

ilmentää perimmältään fundamenttien puuttumista eli relativismia. Yhtä kaikki, molemmat operoivat totuuden oletuksella ja hyödyntävät sitä ajattelussaan. Objektiivinen totuus puolestaan oli jumala, jolle Friedrich Nietzsche soitteli kuolinkelloja jo *Epäjumalten hämärässään*. Niinpä se, joka vaatii "fundamentalismin" poistamista tieteistä, voisi aloittaa itsestään.

3.7.3. Tieteellisestä vallasta

Tieteen keskeisimpiä ilmenemismuotoja on riita. Yleensä se johtuu resurssikiistoista tai tieteellisen relativismin kanavoitumisesta sosiaalisen hyväksynnän tavoitteluksi. Kaiken taustalla vaikuttaa tieteen kommunistiseksi käsitetty olemus. Se puolestaan koostuu ihanteesta, jonka mukaisesti ihmiset pakotetaan kerjäämään hyväksyntää omilta periaatteellisilta vastustajiltaan. Tämän mukaan "sivistyksenä" pidetään ihmisten pakottamista kollektivismin mukaiseen ajattelutapaan. Yliopistoissa "sivistyksenä" pidetään yliopiston yksipuolista oikeutta vaatia yksityishenkilöiltä tieteelle uhrautumista, vaikka yliopisto itse ei tee mitään yksilöiden hyväksi saati että se turvaisi ihmisten toimintamahdollisuudet piirissään. Sen sijaan yliopisto kääntää yksilöille kylmästi selkänsä samalla, kun se pakottaa kansalaiset rahoittamaan oman ylläpitonsa.

Ihmiselle saatetaan esimerkiksi vastata, että "oikeus toimia yliopistossa ei ole subjektiivinen oikeus". Ei voida kuitenkaan lähteä siitä, että ihmiset uhrautuisivat yliopistolaitoksen hyväksi yksin, vaan yliopistonkin pitää hylätä näennäinen suvereniteettinsa ja ottaa jaettu vastuu yksilöiden onnistumisesta akateemisissa pyrkimyksissään. Totuus onkin se, että oikeuden toimia tiedeyhteisössä *pitää olla* subjektiivinen yksilön oikeus, sillä jos se ei sitä ole, yliopisto tekee itsestään jopa Neuvostoliittoa pahemman totalitarismin muodon. Missään muualla kyseinen kommunismi ei toimikaan yhtä tehokkaasti kuin yliopistossa, jossa se näyttää voivan edelleen hyvin. Perustuessaan mielipidevaltaan siinä on kyse eräänlaisesta väärin ymmärretystä relativismista ja objektivismista. Ollessaan kollektiivista yliopistollisessa tiedepolitiikassa on kyse absolutismin diktatuurista, ja tuloksena toimintaa, jonka vertauskuvaksi sopii Saatanan palvonta: ihmisten kunnianhimoon vedoten se vaatii uhreja mutta pettää tahallaan kaikki lupauksensa saattaen ihmisen kurjuuteen. Absoluutin asemassa olevan professorikunnan se puolestaan lahjoo näennäisellä vallalla asettaen sen kuitenkin tosiasialliseen kontrolliin, kunnes se riistää myös tieteen korkeilta virkamiehiltä elämän heidän sorruttuaan tieteelliseen hybrikseen.

Sen sijaan muualla maailmassa sivistys mielletään yksilön oikeuksien ja yksilöllisten toimintaresurssien varmistamiseksi. Tässä mielessä esi-

merkiksi yrityselämä, demokratia ja vapaa markkinatalous toimivat aitojen sivistysorgaanien tavoin, sillä ne joutuvat ottamaan huomioon ihmisten erilaiset näkemykset ja ovat sen vuoksi yliopistollista kommunismia sivistyneempiä kulttuurimuodostelmia. Niin sanottu akateeminen sivistys ei taidakaan olla kovin syvällisen sivistyneisyyden merkki.

Mihin sitten perustuvat tieteelliset vihollisuudet ja erimielisyydet? Niiden olemassaolo ja vaikutuksethan ovat ilmeisiä tosiasioita. Eräänä syynä on tietenkin edellä viitattu resurssien rajallisuus. Tämän toteaminen tosin muodostaa vain erään *kuvauksen* riitojen ilmenemistavasta, mutta se ei anna *selitystä* taustalla vaikuttaviin syihin. Sisällöllisen selityksen tarjoaa se, että *tieteen olemukseen* liittyy yleinen kiistanalaisuus, jolloin erimielisyydet kääntyvät helposti riidoiksi ja arvovaltakiistoiksi. Se, miksi osapuolet harvoin alistuvat noudattamaan tieteellisen itseään korjaavuuden periaatetta, johtuu tosiasiasta, että kyseinen ihanne on pelkkä kupla. Tieteenaloilla, joilla objektiivisia totuuksia ei ole olemassa, erimielisyydet johtuvat erilaisista *tulkinnoista* ja *tiedekäsityksistä*. Niiden taustalla voi olla kulttuuriin, kieleen, vallitseviin ideologioihin, uskonnollisiin sitoumuksiin, kansallisuuksiin ja jopa rotuun liittyviä eroja. Käytännön elämässä on saatu näyttöä siitä, että pienetkin symboliset erot voivat tuottaa suuria erimielisyyksiä. Kun näiden erojen vaikuttavuutta ei myönnetä vaan asiantuntijavaltaa käytetään mielipidevaltana näennäisen objektiivisuusihanteen varjolla, on seurauksena vihollisuuksia. Vihollinen on tällöin ihminen, jonka koetaan toimivan epäreilusti ja ymmärtämättömästi sekä omia arvolähtökohtiaan tunnustamattomasti. Vihollisuuksien syntymisessä on siis kyse tieteenharjoittajien kyvyttömyydestä ymmärtää toisiaan.

Esimerkiksi kansainvälisessä arviointimenettelyssä kasvaa vihollisuuksien viljaa, sillä se jos mikä tukee ihmisten välistä ymmärtämättömyyttä. Lausuntojen laatiminen on etäistä ja anonyymia, ja ihanteena pidetään sitä, etteivät osapuolet edes tunne toisiaan. Kun ihmiset eivät tunne eivätkä tunnista omien kantojensa arvosidonnaisuutta, he alkavat vihata toisiaan, ja näin kuva vihollisesta on valmis. Tapahtumien kulku on seuraava: tieteen arvosidonnaisuuden kiistäminen johtaa objektivistiseen tieteenihanteeseen, objektiivisuuden ihanne mielipidevallan naamioimiseen asiantuntijavallaksi, asiantuntijavaltana käytetty mielipidevalta ymmärtämättömyyteen, ymmärtämättömyys epäoikeudenmukaisuuteen ja epäoikeudenmukaisuus vihaan.

Eksistenssifilosofisesti ajatellen objektivismin tavoitteluun ohjaa olemassaolon ahdistus, joka juontaa juurensa ihmisen kuolevaisuudesta ja kuolevaisuutta koskevasta aavistuksesta. Eniten tieteenharjoittaja pelkää luonnollisesti Helvettiä, jolloin sana ”Helvetti” on ymmärrettävä metaforallisuutensa ohella myös tosiasiallisesti. Helvettihän on pohjimmainen kadotus: se on olemattomuutta. Kadotuksessa puolestaan ei ole mitään – ei palkkaa, ei asemaa eikä edes kirjoittajan pääteoksia.

Tieteenharjoittaja tekee siis toivotonta ja turhaa työtä taistellessaan aikaa ja olemattomuuden kammoaan vastaan. Sen sijaan hävinneille ja sorretuille kadotus on *myönteinen* tila, minkä merkiksi monet huomattavat filosofit ovat palanneet takaisin kadotuksesta jonkin yhden ja alun perin vähäpätöisenä pidetyn teoksensa turvin. Tultuaan tuomituiksi he väkevästi ovat.

Mutta jumalat ovat allergisia kohtalon ironialle ja vitseille, ja paholaisenkin sanotaan pelkäävän vain naurunalaiseksi joutumista. Myös meidän länsimaisessa yhteiskunnassamme on useita pyhiä arvoja, joita ei sovi pilkata ja jotka ovat samalla tavoin absoluutin asemassa kuin kuvakiellon kohteena oleva Allah. – Meidän kulttuurimme Allah on tiede. Menepä ja pilkkaa jotain tieteellistä asiantuntijaa tai kyseenalaista akateemisten arvioiden perusta. Epäile absoluutin asemaan kohotettua itseään korjaavuuden periaatetta, joka on tosiasiassa sangen suhteellinen asia. Väitä, että kyse on pelkästä puolueellisesta vallankäytöstä ja naura sille! Seuraus on, että joku tieteisuskovainen kiihkoilija langettaa sinulle *fatwan* ja julistaa, että kirjoittaja ”itse diskvalifioi itsensä”. Jos siis moralisoidaan esimerkiksi muslimien irrationaalisuutta, on syytä muistaa, että vastaavanlaista outoa käyttäytymistä löytyy lähempääkin: länsimaisen yhteiskunnan perustana olevan tieteellisen ajattelun keskiöstä. Tällä tavoin lausuessani en halua tosin puolustaa sen enempää islamia kuin tieteellistä objektivismiakaan, vaan kritisoin tasapuolisesti molempia.

II

METODI

Minä en koskaan kysy mitään muuta kuin sitä, minkä jo tiedän, sillä se on ainoa keino selvittää, valehteleeko haastateltava.

”Mattiesko Hytönen”[325]

Valmistautukaa lähestymään tekijää siinä mielessä, että pääsette hänen tarkoitustensa perille, älkääkä löytääksenne omia käsityksiänne.

John Ruskin[326]

4. *Dialogisuus ja tulkinta*

Dialoginen filosofia on toisen ihmisen ja todellisuuden tulkintaa. Niinpä dialoginen filosofia muodostuu suhteesta: ei ole totuutta ilman suhdetta toiseuteen ja todellisuuteen. Silti totuus ei ole ilmaistavissa sen enempää korrespondenssin (eli tosiasiallisen vastaavuuden) kuin koherenssinkaan (eli historiallisen jatkuvuuden) avulla. Dialogisen filosofian totuuskäsitystä ei voida havainnollistaa liikkumalla absolutismin ja relativismin akseleilla, sillä dialogisessa filosofiassa pyritään *ylittämään* oikeassa ja väärässä olemisen välinen kiistely, joka juontaa juurensa objektiivisen tiedon tavoittelusta. Niinpä kyse ei ole myöskään totuuden kiinnittämisestä tiedon subjektiin tai objektiin. Sen asemasta dialoginen filosofia alleviivaa, että totuus on alkuperäisesti suhde – ja siten suhteellinen. Vaikka suhteen määritelmään sisältyy, että suhteessa on tiettyjä osapuolia, päästään subjektia ja objektia erottavan kuilun yli parhaiten *ihmiskäsitystä* koskevalla ratkaisulla tai keskittymällä tarkastelemaan pelkkää tulkitsemisen *tilannetta* osapuolten sijasta. Dialoginen filosofia valitsee molemmat vaihtoehdot.

Jos ymmärtämisen paikaksi oletetaan Minä–Sinä-yhteys, kuten Buberin filosofiassa, ratkaisu on antropologinen, eikä totuussuhteessa korostu tällöin ulkoisen todellisuuden ja yksilön tietoisuuden välinen kuilu tavalla, joka tekisi rajankäymisestä perinteistä transsendentaalifilosofista tieto-oppia. Toisaalta keskittyminen analysoimaan tulkinnan ja ymmärtämisen tilannetta merkitsee keskittymistä *prosessiin* osapuolten asemasta. Tällä tavoin perinteinen subjektien erillisyyttä korostava tietoteoreettinen konstellaatio voidaan kiertää. Ensin mainittua olen jo käsitellyt, kun taas sitä, mitä tapahtuu ymmärtämisen prosessissa, valaisee hermeneuttinen tieteenfilosofia.

4.1. DIALOGISEN JA HERMENEUTTISEN METODIN YHTEINEN PERUSTA

Levinasin ajattelu jätti filosofian kierteiseen liikkeeseen ”sanotun” ja ”sanomisen” välille. Täten se piirsi dialogisuudesta samanlaisen kuvan kuin Martin Buber, jolle filosofia oli heiluriliikettä kahden toisiinsa palautumattoman tason, Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-suhteen, välillä. Levinasin käsitys dialogisuudesta vastaa hermeneuttisen filosofian ajatusta, että kehämäinen prosessi Minän ja Sinän kesken johtaa molempia ihmisiä koskevan ymmärryksen kasvuun ja taustalla vallitsevan ”olemisen” eli ihmisen situaation ja elämäntilanteen parempaan ymmärtämiseen.

”Hermeneutiikka”-sanan pohjana on kreikan kielen sana *hermeneuein* johdannaisineen. Verbin perusmerkitys on ’puhua’ tai ’sanoa’. Kuitenkin jo antiikin ajoista lähtien sillä on tarkoitettu myös ’ilmaisua’, ’selittämistä’ ja ’kääntämistä kieleltä kielelle’.[327] ”Hermeneutiikka”-sana liittyy kreikkalaisen jumalan, Hermeksen, nimeen. Antiikin mytologisessa perinteessä Hermes toimi jumalten lähettinä ja sanantuojana ihmisille. Hän oli myös kielen ja kirjoitustaidon luoja. Platonin filosofiassa hermeneuttinen taito merkitsi kykyä välittää jumalallinen tahto ihmisille, ja jotain sentapaista voi väittää tapahtuneen Sokrateen ja hänen oppilaidensa kohtaamisissa. Sokrates itse kiitti sananlahjoistaan sisäistä ääntään, daimonia. Kontemplatiivisella keskittymisellä transsendenttien ideoiden katselemiseen olikin tärkeä merkitys totuuteen pyrkimisessä.[328] Se oli eräänlaista oman äänen kuuntelemista ja rehellisyyttä itselle. Tämä sopii myös dialogisen ajattelun lähtökohdaksi: ihmisen on kohdattava ensin itsensä voidakseen käydä dialogia. Mutta transsendentaalinen vertauskuva on osuva myös siksi, että Hermeksen vaikutuksesta ymmärtämistilanteen on katsottu *ylittävän* osatekijöidensä summan. Dialoginen pyrkimys tietoon tuo osapuolten välille jotain ylimääräistä, jota keskustelijat eivät voisi löytää yksin.

Hermekselle velkaa ovat paitsi Sokrates itse, myös hänen metodinsa. Sokrateen käymien keskustelujen virikkeenä oli yleensä jokin kuuluisan reettorin kirjoittama puhe, joka luettiin koolla oleville kuulijoille. Pelkkä papyruksesta toistettu teksti jätti kuitenkin yleisönsä usein kylmäksi ja hämmennyksen valtaan. Joko puhe ei avautunut tai kuulijat olivat epävarmoja omien tulkintojensa paikkansa pitävyydestä. Filosofisten tekstien ymmärtäminen oli jo sinänsä haastavaa, mutta epävarmuutta lisäsi, jos ihmisten piti tulkita puheita yksin. Myös subjektiiviset arviot voivat olla oikeita, mutta kokemuksesta tiedämme, että päätelmät saattavat ajautua myös harhaan, jos tekstien ja teosten ymmärtäminen ei ole yhteistä. Omia johtopäätöksiä oli syytä ainakin epäillä. Siksi Sokrates

piti ymmärtämisen keskeisenä metodina dialogia. Dialogi ja hermeneutiikka kytkeytyivät yhteen sokraattisessa filosofiassa. Sokrates vertaa kirjoitetun puheen voimaa elävään keskusteluun ensin mainitun tappioksi:

> Kirjoitetussa tekstissä nimittäin on suuri virhe, samantapainen muuten kuin maalauksessa. Senkin luomukset ovat ikään kuin eläviä; mutta jos niille esittää kysymyksen, on vastauksena juhlallinen hiljaisuus. Sama koskee kirjoituksia: ne puhuvat kuin olisivat järjellisiä olentoja, mutta jos niiltä kysyy mitä ne sanoillaan tarkoittavat, ne vain toistavat yhtä ja samaa. Kun puhe kerran on kirjoitettu, se kiertää kaikkialle ja tavoittaa sekä sellaisia jotka ymmärtävät sen että sellaisia joille sitä ei ole tarkoitettu, eikä se itse ymmärrä kenelle sen pitäisi kohdistaa sanansa ja kenelle ei. Pahoin pideltynä ja väärin kohdeltuna se aina tarvitsee tekijänsä apua: itse se ei voi itseänsä puolustaa tai auttaa.[329]

Samoin on ihmisten laita. Sokrateen mukaan myös toisia ihmisiä voidaan parhaiten ymmärtää persoonallisesti kohdattuina ja kuultuina. Ihmiset, tekstit ja teokset voivat ”puhutella” toisiaan, ja ne voivat myös ”puhua” toisilleen, kuten Buber ajatteli. Puhuttu sana on eri tavalla elävää kuin kirjoitettu. Sama teema toistui Levinasin ajatuksessa, miten ”sanottu” (*le dit*) eroaa ”sanomisen” (*le dire*) esikielellisestä pohjavireestä.[330] Sanominen ei tyhjene pelkkiin ilmeisiin tai eleisiin. Se sisältää sanomisen koko intentionaalisen rakenteen, jossa kuulijat ja puhujat ovat olemassa toisilleen sanomisen syinä, päämäärinä ja pyrkimyksinä. Oman panoksensa Levinasin käsittelemään problematiikkaan on antanut myös Jacques Derridan ajatus logosentrismistä. Sillä tarkoitetaan kielen ylivaltaa ja merkitysten kiertymistä ”sanotun” ympärille. Elävän puheen esineellistäminen merkeiksi ja teksteiksi ilmentää ihmisen pyrkimystä torjua eksistentiaalisia ahdistuksiaan, jotka johtuvat oman katoavaisuuden piilotajuisesta oivaltamisesta: tieteenharjoittajat yrittävät jatkaa elämäänsä kirjoituskoneen riveillä. Säilyttämisen pyrkimys kuitenkin vieraannuttaa puhetta. Siksi tarvitaan dialogista filosofiaa, jonka toteutumisyhteys on keskustelu.

4.2. HERMENEUTTISEN FILOSOFIAN SISÄLTÖ JA RAJAT

Hermeneutiikka liitettiin alun perin vain uskonnollisten tekstien tulkintaan. Erityisesti tämä pätee Friedrich Schleiermacherin 1830-luvulla perustamaan varhaiseen hermeneutiikkaan, mutta nykyisin hermeneuttinen metodi ulottuu lähes kaikkeen tulkintatyöhön, kulttuurintutkimukseen sekä ihmis- ja yhteiskuntatieteisiin.

Aivan kuten dialogisessa metodissa, myös Hans-Georg Gadamerin eksistenssihermeneutiikassa tulkitseminen käsitetään suhteeksi. Vaikka

suhteen käsite herättää helposti ajatuksen, että tällaisessa tutkimuksessa edellytetään erikseen tiedon etsijä ja tiedon kohde, pystyy hermeneuttinen filosofia sulkeistamaan subjektin ja objektin ongelman. Myös hermeneutiikassa keskitytään enemmän tulkitsemisen *tapahtumaan* kuin sen osapuoliin. Tulkinta käsitetään tällöin suhteeksi, jossa *merkitys* ilmenee.

4.2.1. Hermeneuttinen kehä ja ymmärtämisen subjektiivisuus

Hermeneutiikka esiintyy vuorovaikutuksena tulkitsijan ja tulkittavan välillä. Hermeneuttisen tiedon saavuttamista kutsutaan tällöin ymmärtämiseksi (*die Verständigung*). Ymmärtäminen puolestaan on sekä itsetuntemuksen että toiseen ihmiseen liittyvän tuntemisen kasvua. Olennaista on, että ne vahvistuvat *yhtä aikaa*. Hermeneuttinen tutkija tulee väistämättä lisänneeksi jotain kohteeseensa, koska hän tulkitsee kohdettaan aina oman maailmankuvansa kokonaisuudesta lähtien. Niinpä hänen tulee suhtautua tulkittavaan kriittisesti ja mahdollisia vastatulkintoja esittäen. Tutkimuksen aihe puolestaan muuttaa tutkijaa.

Tutkimuksen alku ja loppu eivät kuitenkaan kohtaa sulkeutuvana ympyränä, jonka säde kiertyisi takaisin lähtökohtaansa, vaan tutkijan kohdatessa kohteensa uudestaan hän on jo oppinut ymmärtämään sekä itseään että kohdettaan aiempaa paremmin. Ympyrän säde ikään kuin pitenee, ja seurauksena on spiraali. Lopulta tutkija kokoaa osatekijät yhteen, ja näin syntyvä hermeneuttinen tulkintatapahtuma eli *hermeneuttinen kehä* on laajeneva: se lisää ymmärrystämme aiheesta.

Mutta hermeneutiikassa pyritään myös tutkittavan kohteen historiallisille alkulähteille haluten ymmärtää tulkittavan aiheen, tekstin tai ihmisen *alkuperäinen sanoma*. Hermeneutiikassa ollaan tietoisia siitä, että kieli ja käsitteet eivät koskaan voi sisältää tarkoitetun merkityssuhteen koko laajuutta. Tähän liittyen Lauri Rauhala on painottanut, että myös tajunnan sisältö on aina erilainen kuin sitä vastaava käsitteellinen ilmaus.[331] Hermeneutiikassa tämä on oivallettu ajattelemalla, että hermeneuttista prosessia voidaan kyllä kuvailla pätevästi, mutta alkuperäistä merkitysten syntytapahtumaa on mahdotonta rekonstruoida uudelleen. Tästä seuraa, että ymmärtäminen on aina *toisin ymmärtämistä*. Tulkitsija väistämättä ymmärtää kohdettaan paremmin tai huonommin mutta ei koskaan täydellisesti. Hermeneuttinen tieteenfilosofia tunnustaa, että objektiiviseen historialliseen tai ihmistä koskevaan tietoon ei voida päästä. Lisäksi se myöntää, että myös väärinkäsitykset voivat rikastaa elämää, ja tämä käy ilmi esimerkiksi nykyaikaisen oopperanäytelmän historiasta. 1800-luvulla henkiin herätetyn laulunäytelmän pyrkimyksenä oli elvyttää antiikin klassinen draamaperinne. Moderni ooppera syntyikin historiallisesta väärinkäsityksestä, joka oletti,

että antiikin Kreikan teatterinäytöksissä vuorosanat laulettiin. Niin ei ollut laita, mutta kukaan tuskin voi arvostella oopperaa huonoksi keksinnöksi.

Hermeneutiikkaan sisältyy ajatus, että suuri osa ihmisen tiedonhankinnasta tapahtuu erehdyksistä *oppimisen* kautta, ja näin siihen liittyy tietty luovuutta tukeva elementti. Virheiden ja väärinkäsitysten eliminoiminen kuolettaisi helposti innovatiivisuuden. Niinpä Hans-Georg Gadamerin hermeneutiikkakaan ei suuntaudu pelkästään menneisyyteen tai vallitsevien olojen objektiiviseen tulkintaan. Se ei keskity pelkkään perinteiden auktoriteettina pitämiseen, josta sitä on usein syytelty. Se ottaa huomioon Husserlin ja Heideggerin filosofiasta välittyneen protention suhteen: ihmisten suuntautuneisuuden tulevaisuuteen. Se, miten näemme eilisen asiat tänään, vaikuttaa väistämättä myös huomispäivään. Tulevaisuudensuunnitelmat ja nykyinen tilanteemme puolestaan vaikuttavat siihen, mitä näkökohtia painotamme menneisyyden tai ajankohtaisilmiöiden tulkinnoissamme. Hermeneuttinen tieteenfilosofia tunnustaa tiedonhankinnan intressisidonnaisuuden. Se myöntää tiedonhankinnan motiivit mutta pyrkii samalla ideologioiden ja tendenssien sulkeistamiseen. Vaikka hermeneutiikassa ei katsotakaan, että objektiivista tietoa voitaisiin saavuttaa, sitä kuitenkin pidetään *ideaalisena* päämääränä, sillä onhan luonnollisesti parempi pyrkiä tietoa kohti kuin poispäin siitä.

Hermeneuttinen filosofia rakentuu historialliseen totuuteen pyrkimiselle, mutta se ei ole ensisijaisesti huolissaan tulkintojen objektiivisuudesta. Siksi myös Gadamerin pääteoksen *Wahrheit und Methode* (”Totuus ja metodi”, 1960) nimi on ironinen. Teoksen mukaan objektiivista totuutta ei voida saavuttaa, eikä hermeneuttista suhdetta voida tematisoida menetelmäksi. Hermeneutikko pyrkiikin lähinnä luomaan *kokemuksellisen suhteen* kohteeseensa tai tulkittavaan aiheeseen. Hän pyrkii tietoisesti näkemään kohteen historiallisessa ja situationaalisessa yhteydessään. Hermeneutikko pyrkii ylittämään aiheensa rajat saadakseen siitä viitteellistä lisätietoa, ja hän pyrkii elämykselliseen kohtaamiseen. Tätä hermeneutiikan perusajatusta voidaan pitää myös Buberille ja Levinasille yhtenevästi ”Sinän tai Toisen kohtaamisena”.

4.2.2. Tiedon tulkinnanvaraisuus

Hermeneuttisen käsityksen mukaan tieto saa merkityksensä vasta subjektiivisen maailmankuvan osana. Silloinkin, kun tieto koskee näennäisesti objektiivisia ja havaittavia asioita, kuten planeettojen kiertoratoja, se sisältää ainekset subjektin omaa asemaa koskeviin kannanottoihin. Sanotaan, että tekemällä retken elottomalle taivaankappaleelle, kuuhun, ihminen oikeastaan löysi oman kotinsa, maan, sekä paikkansa sen

asukkaana. Tiedon lisääntymisen merkitys oli lähinnä sen oivaltamisessa, miten vähän ihminen oikeastaan tietää ja että ihminen on täysin riippuvainen kotiplaneetastaan, joka leijuu tyhjän päällä äärettömän avaruuden halki. Samaan tapaan myös molekyylibiologian geenirakenteita koskevat tosiasiat edellyttävät niiden sisällyttämistä *ihmistä koskevaan kokonaisteoriaan*, jotta niiden pohjalta voitaisiin luoda merkityksellistä tietoa.

Tämä tarkoittaa, että yksityiskohdat pitää tulkita kokonaisuuden valossa. Pelkkä tutkimusdata ei ole oikeastaan tietoa ollenkaan, mikäli tiedolla tarkoitetaan sitä, että se *merkitsee* jotakin ihmisille. Merkitykset puolestaan voivat esiintyä vain subjektiivisessa tajunnassa maailmankuvan osana. Niinpä tietäminen ei ole mahdollista ilman tulkintoja, jotka ovat arvo- ja subjektisidonnaisia. Tulkitseminen on siis osa kaikkea tiedonhankintaa, ja siksi on syytä pohtia lyhyesti myös sitä, mitä merkitystä hermeneutiikalla voi olla informaatioteorioille.

Jo tämän tutkimuksen alkupuolella totesin, että väite on sitä informatiivisempi, mitä epätodennäköisempi se on. Kun tutkimustulos on vaikeasti ennustettava tai yllättävä, se on voimakkaasti informatiivinen, sillä se lisää tietovarantoamme tuomalla siihen jotakin uutta. Toisaalta pelkkään yllättävyyteen vetoamalla on voitu perustella myös varsin heikosti uskottavien väitteiden informaatioarvoa, ja paikoin on ajauduttu tiedon ja ymmärryksen kakofoniaan. Hermeneuttinen filosofia selkeyttää tilannetta, sillä se ottaa kantaa tiedonmuodostuksen keskeiseen ongelmaan, tulkintatapahtumaan.

Informaatioteorioiden mukaan lause on semanttisesti rikas, kun se sallii mahdollisimman *vähän* erilaisia tulkintoja. Tällainen on esimerkiksi geometrian lause (i): 'Kolmion kulmien summa on satakahdeksankymmentä astetta.' Toisaalta lause on merkitysopillisesti köyhä, kun se sallii *paljon* erilaisia tulkintoja. Näin on esimerkiksi lauseessa (ii): 'Me kohosimme helvetin liekeistä kipinäsateen keskellä ihastuttavan rauhaisalle, taivaalliselle Olympokselle.'[332]

Informatiivisuus on tämän käsityksen mukaan samaa kuin yksiselitteisyys ja lauseiden tarkkuus. Paljon tietoa sisältävä lause voi tulla ymmärretyksi vain yhdellä tavalla, ja vähän tietoa sisältävä lause määrittyy heikosti informatiiviseksi juuri siksi, että se voidaan ymmärtää useammallakin tavalla. Taustalla kummittelee objektivistisen tieteenihanteen mukainen yksikäsitteisyyden haamu.

Sen sijaan hermeneuttinen filosofia lähtee siitä tosiasiasta, että yksiselitteinen ymmärtäminen on sula mahdottomuus ja että kaikki tulkitseminen muuntaa alkuperäistä ajatusta tulkitsijan oman tajunnan osana. Myös kielen ominaispiirteiden määritteleminen ajatuksia yksikäsitteisesti välittäväksi ”mediumiksi” on idealisoiva ja välineellinen. Se ei vastaa edes pääpiirteittäin hermeneutikkojen ja eksistenssifilosofien ajatuksia. Heidän mukaansa kieli ei edellytä yhteisymmärrystä eikä

yksiselitteisyyttä, vaan se on tulkitsemisen ja monimerkityksisyyden viidakko. Hermeneuttiselta kannalta katsoen tieteen informatiivisuus ja tietoa ilmaiseva rooli voidaankin lausua niin, että informatiivisuuden tavoitteleminen on *semanttisen monimerkityksisyyden myöntämistä*. Tämän mukaan *lauseet ovat informatiivisia, kun ne sallivat paljon erilaisia tulkintoja* (kuten lause ii). *Semanttisesti tyhjiä ne ovat, kun ne sallivat mahdollisimman vähän erilaisia tulkintoja* (lause i). Toisaalta myös lause i voidaan ymmärtää metaforallisesti, esimerkiksi osaksi modernia runoa. Metaforallisuudella on siis informaatiota lisäävä eikä vähentävä vaikutus.

Dialogisen filosofian kannalta kiintoisaa on, kumpaa meidän pitäisi uskoa, analyyttisia systeemifilosofeja, joiden informatiivisuuskäsitys kiertyy pakkausnaruksi yksiselitteisyyden ympärille, vai perinteisiä hermeneutikkoja, jotka myöntäisivät tiedonmuodostukselle laajan tulkinnallisen vapauden. Eräät filosofit ovat koettaneet ratkaista kysymyksen kultaista keskitietä kulkien. Esimerkiksi Veikko Rantala on huomauttanut jämerästi, että keskeistä informaatiolle ja tyylille on tulkintojen *oikea määrä:* se, että teos sallii *sopivasti* erilaisia tulkintoja.[333] Tätä kautta ongelmaksi nousee kuitenkin, *mikä olisi* oikea tulkintojen määrä ja mikä on sopivaa. Näkökantaa vaikeuttaa kysymys oikean ja sopivuuden kriteereistä. Dialogisen filosofian kannalta keskeistä ei olekaan tulkintojen oikea määrä. Niiden analysoimisesta alkaisi upottava hetteikkö ja systeemifilosofian loputon suo, kyynisten nihilistien rakastama kysymys kriteerien kriteereistä. Mutta tärkeä on analyysin johtopäätös: tunnustamalla tiedon tulkinnanvaraisuus päädytään jälleen kysymykseen tiedon *subjektiivisista merkityksistä* ja *laaduista* sekä kantilaiseen kysymykseen arvostelukyvystä ja mausta. Niin kuin järjen järkevyyden takana voi olla vain järki itse, myös arvostelukyky voi perustua vain itseensä. Hyvän, oikean ja kauniin kriteereitä ei siis voida määrällistää eikä redusoida analyyttisen systeemifilosofian tai semiotiikan välineiksi. Levinasin käsitteitä käyttäen ne kuuluisivat jo ”sanotun” eli objektivoidun puheen ja kirjoituksen valtaan, kun taas ”sanominen” on yksiselitteisyyden ylittämistä niin tulkinnassa kuin tyylissäkin.

Erään ongelman muodostaa, minkälainen *kielikäsitys* sisältyy jo analyyttisten filosofien luonnehdintaan, jonka mukaan *kieli sallii tulkintoja*. Ajatuksen ilmaisema ”luvanvaraisuus” näyttäisi jo itsessään tunnustavan epäsuorasti, että kieli onkin pohjimmiltaan *normatiivinen* muodostelma ja että se koostuu erilaisista diskursseista eikä olekaan objektiivista tai yksikäsitteistä, kuten analyyttinen filosofia edellyttäisi. Tässäkin mielessä olisi väärin pitää kieltä tai tulkintatapahtumaa yksiaineksisena kohteena, joka voidaan selittää. Kielen ja tulkintatapahtuman erottaminen toisistaan on jo sinänsä hermeneuttisen käsityksen vastaista.

4.2.3. Mitä on väärin ymmärtäminen?

Sekä kielen formalisoiminen että objektivoiminen voivat johtaa ajattelua harhaan. Myös jyrkkä jako siihen, milloin kieltä käsitellään formaalina ”kalkyylina” ja milloin kieli muodostaa vain ”universaalin ilmaisukeinon”, on jäykkä ja kielen olemusta vastaamaton. Kielitieteilijä Martin Kusch on analysoinut Gadamerin, Heideggerin, Husserlin ja Wittgensteinin kielikäsityksiä yrittämällä sovittaa niitä professori Jaakko Hintikan kehittämän ”*language as calcylus vs. language as universal medium*” -luokittelun alaisuuteen. Kuschin ja Hintikan käsityksen mukaan Heideggerin, Gadamerin ja nuoren Wittgensteinin kielikäsitystä leimasi näkemys, että kieli muodostaa ”universaalin ilmaisuvälineen”, josta irroittautuminen on mahdotonta ulkokohtaista tutkimista varten. Sen sijaan Husserl ja myöhäisemmän kauden Wittgenstein olisivat Kuschin ja Hintikan mukaan edustaneet käsitystä, että kieli muodostaa ”kalkyylin”, joka voidaan asettaa myös objektiivisen tutkimisen kohteeksi.[334]

Tällainen jako kahteen kategoriaan on yksinkertaistava ja jo sen vuoksi filosofien omaa ajattelua vastaamaton. Kuschin ja Hintikan teoria ei kuvaa kovin hyvin Gadamerin, Husserlin eikä Heideggerin käsitystä kielen luonteesta. Fenomenologinen filosofia ja sille rakentuva hermeneutiikka ovat kieltämättä pitäneet perusajatuksenaan tulkintatapahtuman situaatiosidonnaisuutta: kieltä ei voida objektivoida tarkastelujen kohteeksi. Mutta edellä mainitun jaottelun kumoamiseksi riittää jo se tosiasia, että sen enempää Gadamerin kuin Heideggerinkaan käsitys kielestä ei ollut merkitysopillisessa eikä sosiodynaamisessa mielessä ”universalistinen” (eli yleismaailmallinen), eikä kieli ei ollut Husserlille ”kalkyyli”, vaikka hän tuon sanan mainitseekin ohi mennen muutamassa yhteydessä. Kukin ajattelija käytti näitä käsitteitä hyvin harvoin ja aivan eri merkityksessä kuin Kusch ja Hintikka tarkoittavat. Myös Kuschin ja Hintikan Wittgenstein-käsitys on ongelmallinen. Ajatus, että maailma voitaisiin kuvata kalkyylia muistuttavan systeemin avulla, oli ominainen enemmänkin *Tractatuksen* Wittgensteinille kuin hänen myöhemmälle idealleen kielipeleistä.

Jo Gödelin ja Tarskin kuuluisat epätäydellisyystulokset vahvistavat, että yritys määritellä ehdottomia totuuksia ja kielioppia *kielessä itsessään* on epätoivoinen yritys. Se vaatisi aina entistä vahvemman metakielen, jossa ”objektikielen” ja maailman välisistä semanttisista suhteista voitaisiin puhua ja niin edelleen *ad infinitum*. Juuri tällaista ajattelua myös Levinas kritisoi arvostellessaan kielen objektivoimista, välineellistämistä ja suistumista äärettömyyspekulaatioiden kautta avautuvaan kuiluun. Maailmojen moninkertaistaminen merkitsee perimmältään

eräänlaista epätoivon myytin toteutumista, jota Kierkegaard kuvasi omassa filosofiassaan.[335] Äärettömyydellä operoiminen on tuttua jo antiikin atomisteilta ja Platonin ideaopin kritiikeistä.[336] Ääretön regressio on ominaista filosofille, joka katsoo olevansa nero. Hän onkin älykäs, mutta omassa inhimillisessä roolissaan hän vetää väärästä narusta. Juuri tätä on Heideggerin kuvailema olemisen unohtaminen ja inhimillisen sidonnaisuuden kohtalokas ylitse käyminen. Sen vertauskuvaa on turhautuneen kivenpyörittäjän, Sisyfoksen, työ ja Prometheuksen kapina jumaluutta vastaan. Mahdollisten maailmojen keskellä käsiään räpytellen voi sitten pohtia, kuten Liisa Ihmemaassa kaninkoloon tipahdettuaan: ”Mahdankohan pudota koko maapallon läpi. Olisipa hassua tupsahtaa niiden ihmisten keskelle, jotka kävelevät pää alaspäin!”[337]

Metakielten ja äärettömyysspekulaatioidensa keskellä Hintikka pitää semantiikaa ilmaistavana ja tukeutuu pelastusjärjestelmäksi konstruoimiensa ”äärettömien kielten” varaan. Ratkaisu on kuitenkin systeemifilosofian sisäinen, eikä sillä voida vastata kysymykseen, mitä kielten objektivoiminen *merkitsee* ymmärtämis- ja puhetilanteiden kannalta. Pitäessään semantiikan ilmaistavuutta mahdollisena Hintikka onnistuu kohtelemaan kieltä mekaanisesti ”kalkyylina”, mutta samalla hän sortuu itse eräänlaiseen universalismiin. Universalismi on hänen omaa yritystään luoda kielioppeja kielen ulkopuolelta päin. Sitä, että Kusch ja Hintikka kutsuvat ”universalismiksi” kieleen *sitoutuvaa* ymmärtämistä ja käsitystä semantiikan lausumattomuudesta, onkin pidettävä ristiriitaisena. Universalismia ei ole Heideggerin, Wittgensteinin eikä Gadamerin edustama erityislaatujen ja yksityisyyden korostaminen. Sen sijaan semanttiseen, poliittiseen ja metodologiseen universalismiin johtaa yritys luoda yleispäteviä metatason merkitysoppeja tavalla, joka on Hintikalle ja hänen oppilailleen tyypillinen.

Erimielisyys liittynee siihen, mitä universalismilla tarkoitetaan. Kun tässä tutkimuksessa kritisoidaan universalismia, arvostelu kohdistuu muun muassa sellaista kielikäsitystä vastaan, jota semantiikan ilmaistavuuden kannattajat edustavat. Hermeneuttisen käsityksen mukaan kaikki kielellinen vuorovaikutus tapahtuu tietyssä tilanteessa, tulkintatapahtuman sisällä. Ymmärtäminen on raja-arvo, jota lähestytään, eikä ymmärtämisen ehtoihin voida vaikuttaa ymmärtämistilanteen ”ulkopuolelta”. Hermeneuttista kehää ei voida asettaa tarkastelujen kohteeksi ilman, että tutkija kiistää osapuolen asemansa ymmärtämisen prosessissa ja pyrkii etääntymään ymmärtämiseen tähtäävästä kanssakäymisestä.

Metakielten poissulkeminen hermeneutiikasta ei toisaalta merkitse sitä, ettei kielen sisällä voitaisi esittää esimerkiksi poliittisten järjestelmien kritiikkiä. Hermeneuttisen käsityksen mukaan tavanomainen puhe- ja toimintamaailma sisältää jo metakielen. Tällainen tutkimus liikkuu vielä tavanomaisen puhemaailman sisäpuolella eikä tarvitse mitään keinotekoista ”ylempää kieltä” selvittämään sitä kieltä, jota

tutkitaan. Esimerkkinä voi olla vaikkapa sanomalehdistön juttuaineksen diskurssianalyysi. Se on hyvin mahdollista ilman objektivoivaa metakieltä, jossa olisi otettu huomioon vain semanttinen tai looginen selkeys. Itse asiassa on toivottavaa, että tutkimusta tehdään tavanomaisen puhemaailman sisällä, sillä näin kieli saadaan itse ilmaisemaan myös sellainen ideologinen aines, jonka se muutoin salaisi ja sulkisi pois. Pyrkimys tähän käy selvästi ilmi Gadamerin teoksesta *Wahrheit und Methode*, eikä Gadameria koskevia käsityksiä tarvitse tältä osin sen kummemmin perustella, vaan todistelutaakan pitäisi olla niillä, jotka koettavat osoittaa Gadamerin edustaneen jotakin muuta tai jotka yrittävät löytää hänen tuotannostaan viitteitä täysin toisenlaisiin käsityksiin.

Hermeneuttisen filosofian oivallukset jättävät kielen objektivoimisesta viehättyneiden filosofien luokittelumallit kauaksi taakseen. Kritiikiltä ei säästy myöskään niin sanottu *analyyttinen hermeneutiikka*. Nimestään huolimatta se ei ole varsinaista hermeneutiikkaa ollenkaan vaan systeemifilosofista teonteoriaa ja siihen liittyvää tulkintaoppia, jossa kieli nähdään pelkkänä sosiaalisten tekojen välineenä. Analyyttista hermeneutiikkaa ovat Suomessa edustaneet Georg Henrik von Wright ja eräät lainoppineet oikeusfilosofit.[338] Sitä luonnehtii Wittgensteinin myöhäiskaudelta periytyvä käsitys, että yhteiskunnalliset teot rakentuvat kielellisesti kussakin sosiaalisessa yhteydessä.

Pragmaattinen käsitys kielestä käytännöllisten tekojen välineenä ja ajatus merkitysten kontekstisidonnaisuudesta yhdistävät analyyttista hermeneutiikkaa sosiaaliseen konstruktionismiin. Ne kohtelevat kieltä, lauseita ja merkkejä rakennuselementtien kaltaisina välineinä, ja ihmisten kohtaamiseen liittyvä moniulotteisuus kavennetaan sosiaalisiksi normeiksi. Analyyttisessa hermeneutiikassa kielestä ajatellaan esimerkiksi niin, että *sanomalla* naapureillemme ”hyvää päivää” toivotamme heille myötätuulta ja menestystä. Tosiasiassa toivotuksen tarkoituksena voi olla välillämme vallitsevan etäisyyden korostaminen ja lähimmäistemme loitolla pitäminen. Kohteliaisuuksien lateleminen saattaa ilmaista myös tiedostumatonta aggressiota, joka on tuttua esimerkiksi lännenelokuvien naistenpalvonnasta ja uusherrasmiesmäisyydestä. Analyyttinen hermeneutiikka ei kuitenkaan etene näiden tulkintojen tasolle, vaan se tyytyy käsittelemään kieltä sosiaaliarkkitehtuurin rakennusaineksena, jossa lauseet ja merkit pitää ymmärtää yksiselitteisesti.

Kritiikin ja tulkitsemisen asemasta analyyttinen hermeneutiikka sitoutuu normatiiviseen diskurssiin. Analyyttisen hermeneutiikan mukaan ymmärtäminen toteutuu esimerkiksi silloin kun kieliyhteisön jäsenet ymmärtävät yksiselitteisesti lauseen: ”*Nostamalla* oikean kätensä ylös poliisi käskee autoilijaa pysähtymään.” Kieli ja merkit ovat tekojen välineitä. Niitä tarkastellaan objektivoituina kohteina. Hermeneuttista ymmärtämistilannetta ei oikeastaan ole, koska ymmärtämisen subjektisidonnaisuus on kiistetty. Ihminen ei ole subjekti vaan objekti. ”Ym-

märtäminen” on typistetty sosiaalisten normien tottelemiseksi. Se on kykyä noudattaa sääntöjä ja osallistua kieli-instituutioon. Ymmärtämisen kontekstina ja taustaehtona yhteisymmärrykselle toimii lakikirja, tapa ja tuomioistuin. Ihmiskuva on lähellä pragmatismin ja naturalismin ihmiskuvaa, ja poliittisesti tällainen ajattelu sitoutuu aina valtakulttuureihin eikä jätä tilaa erilaisuudelle.

Analyyttinen hermeneutiikka saattaa muodostaa jopa vastakohdan filosofiselle hermeneutiikalle. Analyyttinen hermeneutiikka tematisoi kielen pelkäksi rituaalipuheeksi, joka asettaa suoranaisia esteitä toisen ihmisen ymmärtämiselle. Se kaventaa kielen juuri siihen lokeroon, jota Levinas nimitti ”sanotuksi”. Lisäksi se keskittyy lähinnä havainnoimaan kielen normeja ja käyttöä näennäisestä ulkoisen tarkastelijan asemastaan ja jättää pohtimatta muun muassa merkitysten alkuperää koskevan kysymyksen. Vaikka väitteet merkitysten alkuperästä eivät ole todistuvia vaan jäävät tietokykymme ulkopuolelle, on tällä johtopäätöksellä tärkeä filosofinen arvo, koska se puolustaa transsendentaalifilosofista näkemystä merkitysten ainutlaatuisuudesta ja yksiselitteisestä määrittelemättömyydestä. Dialogiseen filosofiaan ja transsendentaalifilosofiaan yhdistyessään hermeneuttinen tieteenfilosofia puolustaa subjektin asemaa.

Hermeneutiikan nimisenä on esiintynyt niin erilaisia filosofioita, että joudutaan kysymään, onko hermeneutiikkaa itseään voitu ymmärtää väärin. Voiko hermeneuttinen filosofi syyllistyä työtapaturmaan ja ymmärtää oman menetelmänsä epäkoherentisti? Hermeneuttinen filosofia tukee ymmärtämisen moniarvoisuutta, ja siksi sen itsensä tulee pysyä avoimena erilaisille tulkinnoille ja kehittelyille. Niinpä myöskään hermeneutiikan muunnelmia ei voida yksiselitteisesti tuomita, mutta niitä voidaan kritisoida.

Varsinaista ”väärin ymmärtämistä” ei alkuperäisen hermeneutiikan mukaan edes ole olemassa – on vain toinen toistaan parempia tai huonompia tulkintoja. Toisaalta ”väärin ymmärtämisen” ongelma on myös perustavanlaatuinen. Se esiintyy jo hermeneuttisen kehän rakenteessa: *mikä takaisi*, että ymmärtäminen etenee lähemmäksi tulkittavaa kohdetta eikä etäämmälle siitä? Mikä varmistaisi, ettei tulkitseminen etene systemaattisesti väärään suuntaan: huonojen arvausten kasaamisena entisten päälle? Sen enempää Gadamer kuin muutkaan hermeneutikot eivät ole vastanneet näihin kysymyksiin suoraan. Se ei kuitenkaan merkitse, ettei kriteereitä olisi. Ymmärtämisen laatuvaatimukset sisältyivät jo Gadamerin kokonaisteoriaan, ajatukseen vaikutushistoriallisesta tietoisuudesta ja situaatiosta. Omasta mielestäni muutamat analyyttisen hermeneutiikan edustajat ovat ymmärtäneet filosofisen hermeneutiikan ja eksistenssihermeneutiikan pääajatukset niin väärin, kuin se ylipäänsä on mahdollista. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että kieltä on objektivoitu ja avautuva ääretön kehä on pyritty välttämään *aikaan sitoutumattomalla* äärettömyyden tulkinnalla.

4.2.4. Merkityksistä tarkoituksiin: vaikutushistoria ja situaatio

Hermeneuttinen filosofia lähtee oletuksesta, että kaikki ymmärtäminen on historiallisuuden määrittämää. Tämä ei kuitenkaan merkitse pelkkää menneisyyteen sitoutumista tai oivallusta, että ihmisenä oleminen on vanhaa. Gadamerin filosofia pohjautuu Heideggerin teesiin, että *kaikki oleminen on aikaa*. "Historiallisuuden" asemasta voitaisiinkin puhua tulkintatapahtuman ajallisuudesta. Ajallisuuteen sisältyy vastavuoroinen vaikuttaminen ihmisten ja maailman välillä. Ihmisen olemiseen sisältyy ajallisuus ja vuorovaikutuksessa oleminen kaiken sen kanssa, mitä on tässä ajassa. Tähän vuorovaikutukseen perustuu ihmisen paikka eli *situaatio*.[339] Situaation asema on hermeneutiikassa tärkeä, koska kaikki tulkitseminen on sidoksissa ihmisen ajalliseen kontekstiin. Situaatio on tavallaan Minän synonyymi. Gadamer sanookin, että "[k]oska ihminen on itse osa situaatiotaan, ei situaatiosta tai Minästä voi olla objektiivista tietoa."[340] Tämä korostaa ymmärtämissuhteen tärkeyttä: ihminen voi oppia sekä itsetuntemusta että toiseuden tuntemista dialogisessa suhteessa, mutta ehdoton tieteellinen tieto on saavuttamaton idealisaatio ja käytännössä mahdottomuus. Tulkitsemisen tapahtumaa voisi kuvata niin, että siinä ihmisten ennakko-oletukset ikään kuin testautuvat: niitä kokeillaan ja arvioidaan. Tarvittaessa niitä myös muutetaan tai vaihdetaan. Olennaista on, että koko ajan ymmärrys kasvaa, tulkinta on jatkuvaa, ja arvausten esittäminen on toistuvaa. Myös hermeneuttinen kehä sinänsä on ajallinen ja muuttuva; myös se piirtää omaa jälkeään historiaan. Vaikutushistoriallisen muutoksen yksi aspekti on tietoiseksi tuleminen omasta situaatiosta, omasta minästä ja siitä, kuinka oma persoona on syntynyt. Tämä on dialogisen suhteen yksi osa. Ilman sitä oikeiden tulkintalähtökohtien löytäminen on ongelmallista. Tutkijan on tunnettava itsensä.

Toisaalta dialoginen suhde sisältää tulkitsijan ja tutkittavan välisen vuorovaikutuksen. Gadamer puhuu *vaikutushistoriallisesta tietoisuudesta* (*wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*),[341] joka sisältää kolme näkökohtaa. Ensinnäkin kyseessä on vaikutus, jonka *historia kohdistaa tietoisuuteen*. Kyseessä voi olla yhtä hyvin poliittinen, taloudellinen, sosiaalinen kuin yksilön omaankin elämään liittyvä historia. Toiseksi, vaikutushistoriallisen tietoisuuden käsite viittaa vaikutuksenalaisuuden käsittämiseen, siihen, että *tulkitsija oivaltaa olevansa osa historiallista situaatiotaan*. Ja kolmanneksi, kyseessä on oivallus, että *oman tietoisuuden toiminta itse myös vaikuttaa tuohon muuttuvaan historiaan ja ajallisuuteen*.[342]

Keskeinen kysymys dialogisuuden kannalta on, kuinka historia velvoittaa ihmistä, miten historian painolasti mahdollisesti sitoo meitä aikaan ja voidaanko historiaa pitää jopa rasitteena. Tässä dialogisen

filosofian ja hermeneutiikan tiet kulkevat eri suuntiin. Subjektivismille avaamistaan ovista huolimatta Gadamer katsoi, että historiallisuudella on tulkinnan lähtökohtana auktoriteettiasema. Tämä koskee erityisesti tulkittavia tekstilähteitä ja käsitystä, että tulkinnan pitää olla historiallisesti koherenttia: sen tulee edetä historiaan nähden sopusoinnussa. Muutoksen mahdollisuus koskee lähinnä sitä, että tulkitsijan ja tulkittavan sallitaan muuttaa toisiaan.[343]

Dialoginen filosofia avaa hermeneutiikkaan merkittävän täydennyksen. Dialogisen filosofian maailmankuva ei ole deterministinen. Siihen sisältyy myös ajallisen, historiallisen ja yhteiskunnallisen *muutoksen* mahdollisuus. Varsinkin Levinasin filosofiassa tämä tuli selvästi esille. Levinas piti ihmisen vastuullisuutta keskeisenä toiminnan motiivina, ja Buberille merkitykset jäivät pelkiksi semioottisiksi ja alkuperäisistä kokemustilanteista abstrahoiduiksi merkityksiksi, jos merkityssuhteita ei projisoitu tarkoituksiksi. Kielelliset diskurssit, slangit ja jargonit eivät välttämättä lisääkään ymmärrystämme, vaan ne voivat suorastaan kaventaa suhdettamme todellisuuteen. Siksi sekä Levinas että Buber odottivat hermeneutiikalta merkitysten kanavoimista toiminnaksi. Toiminta on myös se yhteys, jossa merkitykset alun perin ovat mielekkäinä olemassa. Tämä ajatus tuo eksistenssihermeneutiikan perusideat takaisin lähtökohtaansa, Martin Heideggerin olemisanalytiikkaan, jossa oleminen oli käsilläoloa, jotakin varten olemista: olemista arkipäivän toimien ja välineistöjen keskellä.

4.3. MITEN DIALOGISUUS JA HERMENEUTIIKKA TÄYDENTÄVÄT TOISIAAN?

Dialogisuutta, fenomenologiaa ja hermeneutiikkaa yhdistää se, että niissä kaikissa pyritään tulkintatapahtumien ja vaikutusyhteyksien paljastamiseen. Kyse on näkymättömän tekemisestä näkyväksi. Tämä on erityisen haastavaa jo siksi, että tulkintatapahtumaa ei voida erotella teoreettiseen ja käytännölliseen osaan. Tutkija ei voi muuta kuin hyväksyä oman asemansa käytännöllisenä toimijana. Toisaalta juuri tämä piirre – tutkijan upottaminen osaksi omia viitekehyksiään – on saanut ja ansainnut eniten kritiikkiä hermeneuttisessa filosofiassa. Siinä, missä dialogiset filosofit opettavat, että tutkijan pitäisi vapautua ennakkoluuloistaan suhteessa tulkittavaan, hermeneutikot lähtevät siitä, että ennakkoluulot, ennakkokäsitykset ja arvostelmat ovat osa ymmärtämisen välttämättömiä ehtoja. Ennakko-oletusten hyväksymisessä osaksi ihmisen situaatiota on sekä perusteltuja että ongelmallisia puolia. Toisaalta ajatus ohjaa kohtalouskoon: jos ihminen on kiinteä osa maailmaansa, miten hän voisi vapautua sen sitoumuksista tutkimusta varten? Jos taas hän ei myönnä sidonnaisuuttaan, vapautuminen voi olla vieläkin vaike-

ampaa. Hermeneutikot näyttävät ajattelevan jälkimmäisellä tavalla. Hermeneutiikan maailmankuva on ainakin jossain määrin konstruktiivinen eli rakentamaan pyrkivä – mutta myös konservatiivinen. Ennakko-oletukset antavat suunnan tutkimukselle. Varsinaisen tulkitsemisen tehtävä on sitten *kyseenalaistaa* ennakko-oletukset ja ylittää alkuperäinen esiymmärrys.

Hermeneutiikan tie ymmärtämiseen on *metodisesti kehittyneempi* kuin dialogisen filosofian, koska dialogisessa filosofiassa ennakko-oletusten ylittämiseen arveltiin päästävän suoraan, ilman menetelmällisiä askelia. Toisaalta dialogisen filosofian *kriittisyyttä* korostaa, että se on ollut ennakkoluuloista myös ennakkoluuloja kohtaan. Tämä ilmentää juuri sitä yhteiskunnallista valppautta, jolle historiallista sidonnaisuutta korostava hermeneutiikka hävisi jo auktoriteettiaseman painotuksissaan.

Toisaalta hermeneuttinen filosofiakaan ei ole naiivia, eikä se pidä ennakko-oletuksia koskaan lopullisina. Voidaankin sanoa, että siinä, missä hermeneutiikka luonnostelee *metodisen spiraalin*, jossa ymmärtäminen etenee laajenevan kehän tavoin, siinä dialoginen filosofia pyrkii ottamaan huomioon myös *tutkimuksen etiikan* ja lisäämään tiedollista emansipaatiota. Dialogisen filosofian ja hermeneutiikan käsittelemistä yhdessä puoltaakin se, että ne täydentävät toisiaan. Hermeneuttinen filosofia voi paikata dialogisen filosofian metodisia aukkoja, kun taas dialoginen filosofia voi antaa hermeneuttiselle tieteenfilosofialle eettisesti kestävän perustan.

4.3.1. Elämyksellinen kokeminen

Jo Martin Buberin filosofiaa tarkasteltaessa erotettiin toisistaan tieteellinen eli yleistettävissä oleva kokemus ja persoonallinen subjektiivinen kokemus. Tämä erottelu on perimmältään keinotekoinen, koska kokemus voi olla lähinnä vain persoonallista. On vaikea ajatella kokemusta ilman kokevaa subjektia. Mutta käsitteellisesti erottelu on tarpeellinen, sillä tiede puhuu usein kokemuksesta määrittelemättä, mitä sillä tarkoitetaan. Loogisen empirismin ja positivismin kritiikki on todistanut, ettei voi olla sellaista yleiskieltä, joka kuvaisi yksiselitteisesti ihmisten kaikkien subjektiivisten kokemusten merkitysvastineet.[344] Tähän olen viitannut myös omalla universalismin kritiikilläni. Ongelma onkin, miten voitaisiin tavoittaa subjektiivinen kokemus tieteen keinoin. Keskustelun voimaan luottava dialoginen filosofia on pyrkinyt ratkomaan tätä ongelmaa parhaansa mukaan.

Buberin käsitystä kokemisen monista ulottuvuuksista voidaan valaista vertaamalla sitä Gadamerin käsitepariin *erleben* (eläminen) ja *erfahren* (kokeminen).[345] Verbin *erleben* voitaisiin katsoa viittavan ”elämykselliseen kokemiseen”, kun taas ”kokemista” (*erfahren*) luonnehtii

tietojen keruu. Kokeminen on tällöin objektivoivaa, ja se suhtautuu toiseuteen esineellisemmin kuin eläminen. Elämyksellinen kokeminen puolestaan on Toisen kohtaamista Sinänä. Gadamer sanookin, että elämyksellinen kokeminen eli eläminen on osa elämän kokonaisuutta.[346]

Ollessaan elämyksellisessä suhteessa maailmaan myös tiede myöntää tiedonhankinnan hermeneuttisen luonteen. Sille on ominaista, että tieteellinen ymmärrys etenee kehässä, jossa tulkitsija ja tulkittava muuntavat tutkimuksen kuluessa toisiaan. Hermeneuttinen tutkimus ei eristä eikä esineellistä kohdettaan luonnollisesta ympäristöstään, vaikka tällaista mahdollisuutta pidetäänkin aiheen rajauksen vuoksi mielessä. Hermeneuttinen tutkimus antaa kohteen vaikuttaa tutkijaan, mutta tutkijan tehtävä on toisaalta erotella tutkimustapahtumasta se, mikä siinä on esiteoreettista tai ennakko-oletusten kaltaista otaksumaa ja mikä tosiasiallisesti lisää tutkijan ymmärrystä kohteesta.

4.3.2. Horisonttien sulautuminen

Hermeneutiikasta ja dialogisesta filosofiasta tekee vieraiden kulttuurien tutkimiseen erityisen sopivaa ”horisonttien sulautumisen” (*der Horizontverschmelzung*) ajatus. Gadamer kuvaa tällä metaforalla tiedon ja kokemuksen erottamattomuutta ja kokonaisvaltaisen merkityssuhteen syntyä tulkitsijan ja kohteen välille.[347] Toisaalta on huomattava, että tulkitsemisen ei pitäisi koskaan sedimentoitua jo tulkittuun ainekseen eikä pitää sitä lopullisena. Niin käy usein esimerkiksi kulttuurikeskusteluissa. Kun kriitikot saavat kulttuuriskandaalin käsiteltyä, se nostetaan kansakunnan kaapin päälle ja siitä tulee osa varjeltua kansallisomaisuutta, kuten ”Lapualaisoopperasta” tai ”Jumalan teatterista”. Varsinkaan tutkijoiden ei pitäisi tyytyä jo tulkittuun, sillä koko kulttuurinen viitekehys ja tulkitsijan situaatio muuttuvat. Aiemmin tulkittu aines saa yhä uusia merkityksiä. Tulkitsemista ei tulisikaan nähdä aktiivisen pyrkimisen tai tavoittelemisen välineenä. Siksi olisi kohtuutonta antaa tulkitsemiselle mitään normatiivia. Lähinnä voidaan sanoa, että tulkitsemisen tulisi elää omilla ehdoillaan, sen intressien pitäisi nousta aiheista itsestään, ja prosessin tulisi edetä omia aikojaan. Tämä on lähellä Buberin esittämää dialogisen filosofian ajatusta, sillä keskustelujen alullepanija on nimenomaan toisen ihmisen puhuttelu – tai taiteiden ja vieraiden kulttuurien kohdalla teoksen tai aiheen oma kutsu keskusteluun.

Gadamerin mukaan tällainen suhde johtaa ”merkitysten tavoittelun syrjäyttämiseen”, jolloin paino on asetettava lauseen jokaiselle sanalle. Tutkimuksen keskiössä ei pitäisi nähdä enää pelkkiä *merkityksiä*, vaan *sanoma*, toteaa Gadamer.[348] Hermeneutiikka ei *tavoittele* ymmärtämistä hinnalla millä hyvänsä, ja myös tiedolla ja totuudella tarkoitetaan eri

asioita kuin objektivismissa: niiden valta-asema ikään kuin *syrjäytetään*. Viittaamalla "sanomaan" Gadamer korostaa sitä, että merkitykset eivät ole pelkkiä kieliopillisia merkityksiä, vaan ne ovat osa subjektin elämänyhteyttä. Kumpikaan ei riitä erikseen, mutta molempia tarvitaan. Sekä kielellisen merkityksen että subjektiivisen merkityksellisyyden ("sanoman") pitää olla mukana, jotta dialogiin päästäisiin. Gadamer kutsuukin hermeneutiikkaa "tapahtumisen tavaksi"[349], ja hänen ajatuksensa on lähellä myös sitä, mitä Heidegger ajatteli tapahtumisesta (*das Ereignis*) maailman ilmenemismuotona.[350] Tällaiseen todellisuussuhteeseen liittyy pakottomuus. Se ei korosta havainnoitsijan omaa aktiivisuutta, kuten empiirinen tiede. Toisaalta "tapahtumisen" ajatus liittää ihmistä omille juurilleen: siihen sisältyy ajallisen ja situationaalisen olemisen idea (*das Dasein*). Aivan kuten Outi Korhonen on katsonut, oikein ymmärrettyinä hermeneutiikka ja dialoginen filosofia eivät edusta entistä monimutkaisempaa menetelmää.[351] Ne lähinnä kuvaavat situaatiota, jossa tutkija jo on.

4.3.3. Keskustelu itsen kanssa

Hermeneutiikan kannalta huomiota ansaitsee dialogin luonne. Pitääkö dialogin olla ääneen puhuttua keskustelua ja mielipiteidenvaihtoa, vai voiko se olla esimerkiksi tulkitsijan sisäistä puhetta itselleen? Voiko se olla kirjallista tai sähköistä etäiskommunikaatiota internetin välityksellä? Kommunikaatiotilanteen rakenne epäilemättä luo omat ehtonsa ymmärtämiselle. Buberin ja Levinasin mukaan persoonallista kohtaamista ei voita mikään. Mutta myös muissa dialogin muodoissa tärkeää on, että toisen osapuolen näkemykset otetaan vakavasti ja että omia ennakkoarvostelmia tarvittaessa muutetaan. Erona on, että dialogisessa filosofiassa tähtäimeen otetaan totuus, toisin kuin Gadamerin hermeneutiikassa, jossa totuuteen suhtauduttiin lähinnä ironisesti ja totuuden tavoittelu pyrittiin sivuuttamaan. Myös dialogisessa filosofiassa totuus muodostaa tosin vain ihanteellisen päämäärän, jota ei voida saavuttaa mutta jota kohti on järkevää kulkea. Se on siis kuin iso kala, jota kannattaa pyytää, vaikka ei saisikaan.

Totuuden sijasta hermeneuttisessa ja dialogisessa filosofiassa saavutetaankin lähinnä yhteisymmärrystä (*die Verständigung*).[352] Yhteisymmärrys sisältää myös vastakohtansa myöntämisen eli sen, että päästään yhteisymmärrykseen myös *eri mieltä olemisesta*. Yhteisymmärrys ei ole samaa kuin yksimielisyys, sillä yhteisymmärrykseen liittyy vain se, että ihmiset ymmärtävät toistensa käsityksiä, vaikka he eivät olisikaan samaa mieltä itse asioista.

Toisaalta dialogisuus ja hermeneutiikka eivät ole vailla totuudellistakaan perustaa. Nämä filosofiat pohjautuvat ulkopuolisen toiseuden koh-

taamiseen, vaikutushistorian annettuna olemiseen ja ihmisten situationaalisuuteen, joka löytää perustansa Buberin 'Minä–Sinä-yhteydestä' ja Levinasin 'Toiseudesta'. Tulkinnat kiinnittyvät tällöin kohtaamisiin, mikä saattaa rajoittaa soveliaiden tulkintojen ja kommunikaatiokanavien valintaa. Silloin usein paljastuu, että jollakin tavallahan asiat lopulta ovat, eli havaitaan jälkiä totuudesta tai todellisuudesta, ja todellisuuden puolestaan katsotaan paljastuvan ihmisille kreikkalaisen *aletheia*-ajatuksen mukaisesti. Mikäli totuudellisuus kuvastuu kasvoista, ei persoonalliselle vuorovaikutukselle voida vetää vertoja millään välineellisellä vaikuttavuudella.

Dialoginen filosofia ei eroaisi kovinkaan paljon Jürgen Habermasin kommunikaatioteorioista, jos dialogi sisältäisi ainoastaan ulkoista keskustelua eli puhumista ilman ihmisen sisäisen kasvun ulottuvuutta. Pelkkä ulkoinen keskustelu on nähtävissä lähinnä käyttäytymistavaksi: kommunikaatoiksi jossakin tilanteessa tai pragmaattiseksi kyvyksi saada asiansa hoidetuksi. Jos dialogisuus ja hermeneutiikka olisivat vain tätä, ne epäilemättä altistuisivat myös perinteiden ja valtarakenteiden auktoriteettiaseman myöntämiselle, joiden lietsomisesta Gadamerin filosofiaa arvostellaan. Historiallinen prosessi imaisisi tulkintatapahtuman valtaansa, niin kuin viemäriin kiertyvä pyörre kerää roskat mukaansa tiskialtaassa. Gadamer tuskin kuitenkaan korostaisi perinteiden auktoriteettiasemaa, jos hän katsoisi, että historiallisuus sitoo tulkitsijan *ideologioihin*. Sen sijaan perinteiden korostaminen on pikemminkin menneisyyden tunnustamista, mikä seuraa rehellisyydestä omalle itselle ja johtaa vapauden kasvuun.

Gadamer näkeekin, että dialogi ei voi olla koskaan pelkkää ulkoista puhetta: se ei ole julkista puhetta, se ei ole TV-puhetta, ei puhetta paikallisradion eetterissä. Dialogisuutta ei voi harjoitella opiskelemalla puheoppia tai analysoimalla puhetilanteita. Puheen on oltava aina myös *sisäistä puhetta*, keskustelua itsen kanssa. Tämä edellyttää ihmisen eksistenssin pohtimista ja ohjaa muovaamaan pelkäksi teonteoriaksi tai normien tulkinnaksi muutoin kaventuvasta analyyttisesta hermeneutiikasta varsinaista eksistenssihermeneutiikkaa. Ajatus on yhteensopivaa sen kanssa, mitä päättelin itsetuntemuksen tärkeydestä Levinasin filosofiaa käsitellessäni: myös oma itse voi olla itselle vieras, salattu ja Toinen. Siksi on tärkeää tuntea myös omaa minuutta, jotta dialogi olisi hedelmällistä. Tiellä itsetuntemukseen Toinen puolestaan on välttämätön silmien avaaja ja uuden opettaja. Arabialainen sananlasku sanoo, että ilman opasta matkustava tarvitsee tuhat vuotta yhden päivän matkaa varten. Tämän ajatuksen oivaltaminen on lähtölaukaus dialogiseen filosofiaan. Matka toista kohti ja itseä kohti on perimmältään dialogia.

Keskustelu koostuu aina sekä sisäisestä että ulkoisesta puheesta, vaikka kulttuurimme arvottaakin itsen kanssa keskustelemisen kielteisesti. Yhteiskuntamme ei palkitse kovin korkeasti henkilöä, joka mutisee

yksin julkisella paikalla. Autogeenistä puhetta pidetään lasten ja höperöiden puuhana. Tästä sisäisessä puheessa ei olekaan kyse vaan siitä, että ihmisen ajattelu on aina suuntautunutta. Jo pelkät ajatukset edellyttävät sen, että ne viittaavat itsensä ulkopuolelle. Kuten näimme Levinasin filosofiaa käsiteltäessä, ”sanomisen” (*le dire*) intentionaaliseen rakenteeseen sisältyy, että ajatuksemme suuntautuvat ja viittaavat toiseuteen: ne ovat olemassa toisten ihmisten kautta. Niinpä myöskään hermeneuttisessa filosofiassa tarkoitettu sisäinen puhe ei ole pelkkää introspektiota, itsen havainnointia.

George H. Meadiltä peräisin olevia ”lähiminän” ja ”etäisminän” käsitteitä tutkinut Klaus Weckroth on kiinnittänyt huomiota siihen, miten toinen ihminen voi olla ”läsnä” niissä keskusteluissa, joita subjekti käy itsensä kanssa, kuten myös niissä, joita hän kuvittelee käyvänsä poissaolevan toisen ihmisen kanssa.[353] Ajatus ei ole uusi, vaan se on esitetty eksistenssifilosofioiden piirissä toistuvasti. Esimerkiksi Jean-Paul Sartre katsoi, että toinen ihminen voi olla ”poissa olevana paikalla”: hän voi olla läsnä ajatusten tai muistikuvien kautta. Sitä valaisee muun muassa Sartren analyysi ”Pierren poissaolosta kahvilassa”.[354] Läheisen ystävämme läsnäolo voi tuntua tietoisuudessamme voimakkaasti juuri siksi, että hän loistaa poissaolollaan. Siinä, missä Levinas keskittyi arvioimaan vain toisen ihmisen *intentionaalista olemassaoloa* dialogiselle tapahtumalle, siinä Sartrelle myös ”ei-mikään” (*le Néant*) oli jotain kertakaikkisesti ja *objektiivisesti* olemassa olevaa ”poissaoloa tässä ja nyt”, siis paikalla. Yhteistä Levinasille ja Sartrelle on, että kumpikaan ei pidä toisen ihmisen poissaolon tunnistamista vain psykologisesti lähestyttävissä olevana piirteenä. Sen sijaan se on ihmisen tajunnan rakenteeseen sisältyvä ominaisuus, ja sillä on lähtökohtansa jo Kantin kategoriaopissa. Tietoisuutemme rakenteita leimaa kyky tunnistaa myös ei-oleminen ja puute. Keskustelu niin itsen kanssa kuin poissa olevan toisenkin kanssa on yhtenevää ”sanomisen” ontologisen pohjavireen kanssa.

Hahmottuvatpa poissaolon merkitykset olevaisen suoraa eksistoimista tutkailevan tien kautta tai mutkikkaamman transsendentaalifilosofisen reitin tuloksena, sekä Levinasin että Sartren johtopäätökset saattavat vastata hyvin elämyksiämme poissaolosta. Myös itsensä kanssa puhuminen voi olla erittäin tervettä, eikä yksinpuhujan tarvitse ostaa handsfreesettiä tai sanelukonetta kulissiksi jututtaessaan itseään julkisella paikalla. Itsen kanssa käytävä keskustelu on välttämätöntä sille, että ihminen voi edetä itsetuntemuksen tiellä ja kehittyä myös dialogisena keskustelijana.

Tämän tutkimuksen alusta asti on tähdennetty sitä, että kaikki tiede tarvitsee keskustelua. Kvanttimekaniikan ajatussolmujen *merkitys* ei valkene ilman tiedon suhteuttamista ihmisten ja koko yhteisön maailmankuvaan. Heideggeria ja Levinasia verrattaessa todettiin, miten ajankin merkitys voi paljastua lähinnä suhteessa toisten ihmisten aikaan.

Sitä vastaavasti myös tieteenharjoittaja heijastelee tiedon ja totuuden tulkinnoissaan omia eksistentiaalisia tuntemuksiaan, ja kokonaisuutena tiede on yhtä hyvin henkilökohtaisen yksinäisyyden ja mietiskelyn kuin yhteisesti jaetun sosiaalisuudenkin leimaamaa. Eino Kaila kirjoitti näytelmällisiä tarkoituksia varten luomiensa keskustelukumppanusten, Eubuloksen ja Aristofiloksen, dialogista sen esipuheessa seuraavasti:

> Eläminen on olennaisesti yksinpuhelua, monologia. Silloinkin, kun se ulkonaisesti on dialogia, se on luonteeltaan tavallisesti monologia. [...] Jos elämämme monologia tarkastelee kuitenkin lähemmin, huomaa, että sillä on perimmältään sittenkin dialogin, ettemme sanoisi ”polylogin”, ts. monenvälisen keskustelun luonne. Meidän niin sanottu persoonallisuutemme, jonka ilmausta tämä elämänmonologi on, ei näet lähestulkoonkaan ole ehdoton ykseys. Päinvastoin, se rakentuu keskenään kommunikoivista, niin sanoakseni osittaisista minuuksista, joista kukin voi tiettynä aikana vaatia olla ”todellinen minämme”. Jos dialogi platonisessa mielessä on edellisten osaminuuksiemme vuorovaikutuksen esittämistä, se ei enää ole kirjallinen fiktio, vaan osa elämänhistoriaamme, joka kenties kannustaa myös muita ihmisiä – varsinkin, jos heillä on takanaan samanlaisia näytöksiä elämän draamassa.[355]

Eino Kaila tunnetaan loogisen positivismin eräänä luojana ja eksaktin tieteellisen ajattelun kannattajana, mutta hänkin näyttää myöntävän tiedon ja totuuden vuorovaikutuksellisen luonteen. Tiede sulautuu persoonallisuuksiin, persoonat elämänhistorioihin ja elämänhistoriat fiktioihin ja elämän suureen kokonaisdraamaan. Mitä muuta tämä on kuin dialogisen ajattelun julistusta ja kannanottoa sellaisen filosofian puolesta, jossa tiedollinen ja aistillinen, eksakti ja esitetty sekä tieteellinen ja taiteellinen ajattelu täydentävät toisiaan – aivan niin kuin Kailan omassa tuotannossakin? Huomattavaa on myös Kailan panostus siihen, että persoona ymmärrettäisiin moniulotteiseksi ”konstruktioksi”. Ajatukseen sopii osittain sama epäily, jota on voitu kohdistaa George H. Meadin käsitykseen minän sosiaalisesta rakentumisesta. Toisaalta siihen sopii kannustus, jota on voitu esittää kantilaisen transsendentaalisen egon puolesta.[356] Teema toisen ihmisen epäsuorasta läsnäolosta sisäisessä puheessa on erittäin tärkeä dialogiselle metodille, jota kehitellään tämän teoksen luvussa 6. Samassa yhteydessä pohditaan tarkemmin, miten kirjallinen ja taiteellinen luominen ovat aina myös ihmisen sisäistä puhetta itselleen ja toisille ihmisille.

4.4. IHMISEN DUALISTINEN OLEMUS JA LATENTIN MERKITYS

Aristoteles jakoi inhimillisen elämän aktiviteetit alun perin kolmeen ryhmään, jotka ovat *theoria*, *poiesis* ja *praksis*. Nämä vastaavat kolmea eri tietämisen lajia: teoreettista, jonka päämääränä on totuus, poieettista, jonka päämäärä on tuotanto, ja käytännöllistä, jonka päämääränä on toiminta. Aristoteles jakoi myös käytännöllisen tiedon edelleen eettiseen, taloudelliseen ja poliittiseen tietoon.

1) Teoreettista tietoa (*theoria*) vastaavat tässä jaottelussa *episteme* eli tieteellinen tieto sekä filosofien tavoittelema *sofia* eli viisaus. Jos filosofiaan luetaan mukaan myös kontemplaation tuloksena saavutetut oivallukset, voidaan teoreettiseen tietoon lukea lisäksi *gnosis* eli ”intuitiivinen järki”.

2) Teknisempiä ja tuotannollisempia päämääriä tavoittelevan poieettisen tiedon (*poiesis*) piiriin voidaan puolestaan lukea *tekhne* eli ”taitotieto”, jossa yhdistyi sekä teoreettisia että käytännöllisiä puolia. Platon katsoikin Sokrateen Diotima-papittarelta lainaamissaan viisauksissa, että *poiesis* voi olla esimerkiksi seksuaalista kanssakäymistä lajin säilyttämiseksi, mutta sen korkein päämäärä on sielun tavoittelema hyvän idea.[357] Martin Heidegger taas viittasi *poiesikseen* selittäessään ”puitteellisen” (*das Gestell*) eli ”paradigmaattisen” ajattelun luonnetta ja ”eteen asettamista”, jonka mukaisesti tuotannolliseen tietoon sisältyy usein tiettyjä esioletuksia ja etukäteisasettamuksia.[358] Vaikka poieettinen tieto voikin näin ollen helposti ideologisoitua, Heidegger joka tapauksessa antoi sen kaltaiselle tiedolle ihanteellisen ja optimistisen merkityksen verratessaan sitä esimerkiksi perhosen kuoriutumiseen kotilostaan ja vuoristopuron solinaan lumen sulaessa vedeksi. *Poiesikseen* liittyvä tuotannollinen näkökohta korostuikin juuri metamorfoosin ajatuksessa ja ekstaasissa eli ”paikoiltaan suistumisessa” (*ek-stasis*), jonka mukaisesti jokin järkkyy perustojaan myöten muuttuen joksikin muuksi. *Poiesikseen* liittyvä luovuutta korostava näkökohta yhdistää sitä jo sinänsä runouteen eli poetiikkaan, joka juontaa juurensa samasta ’tekemistä’ tarkoittavasta kreikan kielen verbistä *poieo* kuin substantiivi *poiesiskin*.

3) Käytännöllinen tieto eli *praksis* puolestaan on selvästi poliittista, ja siihen liittyy *fronesis* eli ”tapatieto”. Vaikka Aristoteles erottikin *praksiksen* esimerkiksi filosofien tavoittelemasta *sofiasta*, hän ei kuitenkaan pitänyt sitä merkityksettömänä, mistä kuvaa antavat hänen teoksessaan *Nikomakhoksen etiikka* esittämänsä määritelmät. Jako teoreettiseen ja käytännölliseen tietoon sekä niiden välimuotoihin toistaa antiikin ajattelulle ominaisia ideaalisen ja materiaalisen, yleispätevän ja satunnaisen sekä älyllisen ja kokemuksellisen erotteluja, mutta myös käytännöllistä ”tapatietoa” on Aristoteleen mukaan syytä arvostaa, sillä tieteellinen

tieto vaikuttaa ihmisiä kahlehtivasti vaatiessaan yksiselitteisyyttä, kun taas hyvän elämän ja *eudaimonian* (eli onnellisuuden) kannalta tärkeitä ovat ihmisten omat valinnat ja kokemuksista oppiminen.[359]

Mitä merkitystä tällä luokittelulla on dialogisen filosofian kannalta? Asia liittyy dialogiseen filosofiaan sikäli, että dialoginen filosofia pyrkii teoreettisen, poieettisen ja praktisen tiedon yhdistämiseen tai ainakin niiden näkemiseen harmonisesti yhdessä. Niitä ei ole syytä vastakohtaistaa, ja aivan kuten jo Levinas korosti: teorioimisen sopisi alkaa etiikasta. Tämä merkitsee, että eettinen tieto voisi lähteä *praksiksen* alueelta ja suunnata *poiesiksen* kautta teoretisoimisen piiriin. Dialoginen filosofia haluaakin nähdä tämän suhteen vastavuoroisena kokeilemisen ja oppimisen suhteena, eivätkä länsimaiselle ajatteluperinteelle tyypilliset kahtiajaot ole sille ominaisia. Dialoginen filosofia pyrkii siis näkemään *praksikseen* sisältyvän eettisen, taloudellisen ja poliittisen tiedon osana teoreettisen tietämisen edellytyksiä pyrkien siltä pohjalta noiden lähtökohtien kyseenalaistamiseen ja ideologiakritiikkiin. Toisaalta teoreettisen tiedon halutaan olevan läsnä niin *poiesiksen* alaan kuuluvassa ”taitotiedossa” (*tekhne*) kuin *praksikseen* liittyvässä ”tapatiedossakin” (*fronesis*). Silti näiden tasojen väliset erot on syytä jättää *käsitteellisesti* voimaan, sillä kyseisiin tietämisen tapoihin ja toteutumisyhteyksiin liittyy perin pohjin erilaisia intressejä. Tämän tunnustaminen puolestaan on filosofisen ajattelun, puolueettomuuden ja ideologiakriittisyyden ehto.

Siinä, missä julkiseen puhumiseen liittyy tekninen ja laskelmoiva ”taitotiedon” (*tekhne*) pyrkimys, sisäiseen keskusteluun itsen kanssa liittyy eettisen ”tapatiedon” (*fronesis*) ihanne. Tapatieto sisältää myös ”sanomisen” intentionaalisen rakenteen ja käsityksen siitä, mitä tapahtuu ihmisten kohdatessa. Tapatieto on käytännöllistä ja eettistä olematta välineellistä tai pragmaattista. Sen sijaan taitotieto on usein myös soveltavaa, ja sitä leimaa teknisyys, joka aiheuttaa kitkaa sen ja dialogisen filosofian välille. Seuraavassa tarkastellaan, miten dialoginen filosofia pyrkii perinteistä filosofiaa leimaavan kahtiajakautuneisuuden ylittämiseen, vaikka se toisaalta tunnustaakin ihmisen dualistisen olemuksen.

4.4.1. Teknisen tiedonintressin ylittäminen

Edellä selitetyistä käsitteistä – eli *tekhnestä* ja *fronesiksesta* – sekä niiden takana olevista filosofiaihanteista on kiistelty kauan tieteiden piirissä. Vaikka kummallakin on omat kannattajansa ja vastustajansa, lähes kaikki ovat arvostelleet teknisen tiedonintressin välineellisyyttä, tosin eri näkökulmista, eri perustein ja erilaisin tuloksin. Myös monet teknistä tiedonintressiä tukeneet ajattelutavat ovat pyrkineet kirjoittautumaan pois liiallisen teknisyyden nimistä, vaikka ne muutoin ovatkin pitäneet ihanteenaan laskennallista ja soveltavaa tietoa. Erään esimerkin tästä

tarjoaa Jürgen Habermasin kommunikatiivinen teoria, joka yhtäältä tukee sosiaaliteknokraattista ajattelua mutta toisaalta pyrkii eroon välineellisistä tiedonintresseistä.

Pelkkää teknistä tiedonintressiä vastustavat teoriat ovatkin olleet dialogiseen filosofiaan verrattuina vielä varsin rajoittuneita ja systeemikeskeisiä, ja ne ovat itse altistuneet turhalle ajattelun mekanisoimiselle. Frankfurtin koulukunnan ajattelijoita lähellä filosofoiva Jürgen Habermas onnistui kieltämättä kritisoimaan tieteiden ja tietämisen teknisiä motiiveja. Kommunikatiiviseen teoriaan sisältyvässä oikeuden diskurssiteoriassaan (1992) Habermas katsoi, että totuus saavutetaan, kunhan asioista keskustellaan järkiperäisesti ja tarpeeksi kauan. Se poikkeaa kuitenkin dialogisesta filosofiasta oikeustieteellisen kontekstinsa ja analyyttista hermeneutiikkaa sekä teonteoriaa hyödyntävän soveltamisyhteytensä vuoksi.

Habermas on pitänyt edelleenkin tavoitteena objektiivisesti määritettävissä olevien asiantilojen löytämistä, mikä toistaa positivistista tieteenihannetta. Myös ymmärtämisen konteksti mielletään juridisessa asiayhteydessä usein vain normatiiviseksi. Tämän mukaan kieli nähdään suljettuna ja immanenttina diskurssina, kun taas Buber ja Levinas pitivät puheen ei- ja esipredikatiivisia sekä paralingvistisiä (eli kielellisesti lausumattomia) piirteitä keskeisinä myös sisällön muodostumiselle. Niitä ovat paitsi viestinnän nonverbaaliset piirteet, myös sanomisen yksilölliset motiivit ja persoonalliset syyt. Samoin kantilainen transsendentin käsite oli sekä Buberille että Levinasille keskeinen. Tämän mukaan kieli ei ole kielen sisäisine eikä todellisuuteen liittyvine viittaussuhteineen täysin kuvattavissa eikä paljastettavissa, kuten ei toinen ihminenkään tai hänen tajuntansa.

Koska kommunikatiivinen teoria pitäytyi tarkastelemaan ihmisten vuorovaikutusta pelkäksi ”viestinnäksi” kavennettuna, myös Habermas joutui täydentämään teoriaansa normatiivisilla näkökohdilla sekä edellyttämään ajatustensa takeeksi ”ideaalisen kommunikaation normin”, ”häiriöttömän vuorovaikutuksen periaatteen” ja ”rationaalisen diskurssin toiveen” juuri siksi, että hänen filosofiansa ei sisältänyt *ihmisten välisen kohtaamisen* analyysia.[360] Teoriaa jouduttiin siis täydentämään vapaan ja pakottoman kommunikaation normeilla, koska se, mitä tapahtuu subjektien välillä, oli laiminlyöty.[361] Käytännössä tällaisella normittamisella voi olla useita kompleksisia seurauksia, joista yksi on monikulttuurisuuden ihanteen kiertyminen itsensä ympärille, luomukseksi, jonka tehtävä onkin sääntelevä, normittava ja sellaisena aitoa monikulttuurisuutta rajoittava. Kansanomainen ”tapatieto” voi tukea näissä yhteyksissä dialogisuutta paremmin kuin sofistikoineempi ”taitotieto”.

Dialogisella filosofialla on ollut vaikutusta myös luonnontieteiden ja systeemifilosofian piirissä, jossa *tekhnen* ja *fronesiksen* ero piirtyy esiin vielä selkeämmin. Systeemiteorian alueella dialogisuuden käsitettä on

käyttänyt ensimmäistä atomipommia valmistelleessa Manhattan-projektissakin toiminut ydinfyysikko David Bohm (1917–1992). Vuosina 1985–1991 kirjoittamassaan teoksessa *On Dialogue* (1996) hän luonnosteli Habermasin ajattelua muistuttavan vapaan kommunikaation teorian, joka on sittemmin tunnettu nimellä *Bohm dialogue* (myös *Bohmian dialogue*). Sen idea on, että 20–40 ihmistä istuvat piiriin ilman esityslistaa muutamaksi tunniksi useana päivänä peräkkäin assosioimaan näkemyksiään vapaasti. Vapaan keskustelun tarkoitus on tällöin luoda ”vapaata tilaa” (*free space*), vaikka ryhmässä vallitseekin paine yksimielisyyteen. Bohm otaksui, että riittävän laajassa mitassa toteutettuna kyseinen ryhmätyömalli auttaisi ihmisiä ymmärtämään toistensa erilaisia arvoja. Hänen ideoitaan ovat myöhemmin kehitelleet William Isaacs, joka perustaa liikkeenjohdollisten dialogien jaottelunsa suoraan Bohmin teorialle,[362] ja Peter Senge, joka toteaa rakentavansa organisaatioteoriaansa juuri Bohmilta omaksutun ajattelun varaan kirjassaan *The Fifth Discipline* (1990). Tällöin lähestytään kuitenkin jälleen teknistä tiedonintressiä, jossa hallinto ja tiede on kytketty yhteen.

Dialogisuuden käsitteestä on tullut organisaatio- ja systeemiteorian alueella eräänlainen muotisana samalla, kun dialogisuuden luonnontieteellisiä sovellutuksia on popularisoitu kvanttifysiikan piiristä liikkeenjohdollisiin yhteyksiin. Tämä kuitenkin poikkeaa siitä käytöstä, joka dialogisuuden käsitteellä on humanistisen tieteenihanteen piirissä. Dialogisella filosofialla onkin erilainen asema riippuen siitä, liittyykö se luonnontieteisiin vai ihmis- ja yhteiskuntatieteisiin.

Dialogista filosofiaa koskevat näkemyserot toistavat osittain tieteenfilosofisen selittämisen ja ymmärtämisen välillä vallinnutta eroa – ja mahdollisesti myös sitä Buberin oivaltamaa ihmisen kaksitahoisuutta, joka leimaa koko olemassaoloamme. Sille on tyypillistä, että dialoginen sen enempää kuin hermeneuttinenkaan tieteenfilosofia eivät pysty ankkuroimaan kommunikaation ehtoja muuhun kuin subjekteihin itseensä. Subjektin ja objektin välinen jako jää siis voimaan aivan yhtä väistämättömänä osana olemassaoloamme kuin yksilön ja yhteiskunnan välinen rajapintakin. Tämä on tavallaan kohtalokasta, mutta sen tunnustaminen voi olla kuitenkin realistisempaa kuin puhetilanteiden teknisluonteinen idealisoiminen. Dialoginen filosofia ja hermeneutiikka myöntävät, että absoluuttinen tieto ei ole inhimillistä ja että totuuden luonne on vuoroin peittyvä ja vuoroin paljastuva. Jo edellä todettiin, että dialoginen filosofia sallii ja tukee murteita, slangeja ja kansanomaisuutta, siis perimmältään *fronesista*. Idealisointi, systeemifilosofia ja monet diskursiiviset rationaalisuusehdot puolestaan koettavat eliminoida todellisuuden monimuotoisuutta, ristiriitaisuutta, erehdysten väistämättömyyttä ja merkitysten kerroksisuutta. Ne pyrkivät kiistämään vaikutushistoriallisuuden. Konstruoimalla ideaalisia puhetilanteita ja kuulijakuntia tullaan vastustaneiksi sosiaalisen todellisuuden dynaa-

mista ja muuttuvaa luonnetta. Kuitenkin vasta ottamalla huomioon myös todellisuuden ”karkeat ja kansanomaiset” olemuspiirteet voidaan päästä dialogiin ja toisen ihmisen syvälliseen ymmärtämiseen. Tämä puoltaa siis oikeutuksen antamista sekä *fronesiksen* kaltaiselle että poieettiselle tiedolle: tapatiedolle ja runoudelle.

Seuraavassa pohditaan, kuinka hermeneuttinen filosofia ja dialoginen prosessi voivat täydentää pelkät semanttiset *merkitykset* myös eettisiksi *tarkoituksiksi*. Keskeisiä ovat tällöin potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden sekä toiminnan ja latentin käsitteet, jotka nojautuvat Buberin ajatukseen ihmisen ”kaksitahoisuudesta”. Ajatus liittyy myös siihen, mitä edellä on sanottu ihmisen ”olemisesta toisille” ja ”olemisesta itselle”.

4.4.2. Potentiaalisen aktualisoituminen

Buberin käsitys eettisestä Toisen ihmisen kohtaamisesta muistuttaa hermeneuttista tulkintatapahtumaa. Kuten jo luvussa 2 todettiin, Minän ja Sinän välinen suhde muodostuu ”olemuksella sanotusta peruslauseesta”. Peruslause voi olla joko sanapari Minä–Sinä tai Minä–Se. Buberin mukaan peruslauseen sanominen on eräänlainen esitietoinen valinta, jonka mukaan suhtaudumme toiseuteen eettisesti tai välineellistäen. Valinta on esitietoinen ensinnäkin siksi, että se tapahtuu ennen kuin toisesta voi tietää mitään. Toiseksi, se perustuu kykyyn, jota ei ole voinut oppia. Ja kolmanneksi, sitä ei voida selittää pois tai tehdä tyhjäksi menetelmällisillä toimilla. Esiteoreettiset oletukset ja asenteelliset ennakko-oletukset ovat ylitettävissä myöhemmällä tutkimuksella, mutta esitietoinen valinta Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-suhteen välillä on tutkimusta perustava ja välttämätön.

Tutkija voi myöhemmin vaihtaa asenteellista otaksumaansa, mutta kummankaan peruspiirteet eivät ole korjailtavissa. Buberin mukaan dialogisuus on dynaamista. Elämä on sykkivää prosessia Minä–Sinä- ja Minä–Se-suhteen välillä. Dialoginen ihmiskäsitys ei ole konstruktio tai metodi vaan kuvaus siitä, miten eläminen tapahtuu. Teoksessaan *Das dialogische Prinzip* Buber sanoo, että ”ihminen valitsee jokaisen esiymmärryksensä hahmona tulevan toisen kohdalla” ja että ”hahmossa on potentiaalisena sekä Sinä että Se”.[363] Ihminen voi kuitenkin myös perua valintansa, ja tätä tapahtuu Buberin mielestä ihmissuhteissamme koko ajan. Erityistä huomiota toteamuksessa ansaitsee potentiaalisuuden käsite.

Vaihtelu Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-suhteen välillä aiheuttaa todellisuuden paljastumista ja kätkeytymistä.[364] Epätasapaino Minä–Se-suhteen hyväksi merkitsee kätkeytymistä ja pyrkimystä kiinnittää kohteita teoreettisiin rakennelmiin. Paljastuminen viittaa aktuaalisesti selviäviin merkityksiin, ja latentti eli piilevä taas tarkoittaa niitä mah-

dollisuuksia, jotka voivat toteutua mutta jotka eivät vielä ole olemassa. Dialogisen ja hermeneuttisen tutkimuksen kiinnostavin tehtävä liittyykin juuri latentteihin mahdollisuuksiin. Kuten Heideggerkin korosti omassa olemisen ja ajallisuuden analytiikassaan, ihmisenä oleminen sisältää monenlaisia mahdollisuuksia, jotka eivät vielä ole todellistuneet. Inhimillinen toiminta saa mielekkyytensä juuri tulevaisuuden mahdollisuuksien kautta. Ihminen on ikään kuin mahdollisuus, joka hän voi tulevaisuudessa olla.

Myös Heideggerin käsitys ”ajattelemisesta” (*das Denken*) järjestelmäfilosofian ulkopuolisena ja paradigmaattiselle ajattelulle vieraana ”uuden ajattelemisena” on dialogisuuden kannalta tärkeä. Uuden ajattelemisen kautta piilevä voi paljastua ja potentiaalinen aktualisoitua. Vaikka tulevaa ei ole vielä olemassa reaalisena, se voidaan tavoittaa intentionaalisesti: siihen voidaan suuntautua tulevana mahdollisuutena. Dialogisessa suhteessa tavoitellaan nimenomaan mahdollisuuksien aktualisoitumista. Buberin mukaan koko inhimillisen nykyisyyden merkitys on riippuvaista mahdollisesta eli piilevästä. Hän sanoo, että nykyisyyden merkityksen vahvistus ja koko inhimillisen elämän tarkoitus sisältyvät mahdollisen eli toistaiseksi piilevän olemassaoloon.[365]

Latentin käsitteen johtuminen Buberin filosofiaan lienee seurausta siitä, että Buber on antanut psykoanalyyttisen teorian vaikuttaa itseensä. Kuitenkaan hän ei toiminut Freudin kriittistenkään oppilaiden tavoin, eikä hän pyrkinyt tekemään psykoanalyysista transsendentaalista, kuten Carl Gustav Jung. Hän ei pyrkinyt käsittämään ihmisessä piileviä mahdollisuuksia jumalallisiksi, eikä hänen antropologiansa myöskään jumaloi ihmistä. Se oli ominaista eräille Buberin oman ajan eksistenssiteologeille, jotka halusivat nähdä transsendenssin ihmisessä ja hänen arvoituksellisuudessaan. Buber ei tarkoittanut latentilla transsendenttia vaan vain intentionaalisena mahdollisuutena olevaa. Niin muodoin ei ole tarpeen puhua mistään tietoisuuden ulkopuolella olevista objekteista. Buber sanoo, että kaikki tarpeellinen on läsnä, eikä muuta ole.[366]

4.4.3. Tarkoitusten merkitykset: arvokkuus ja tärkeys

Kun vielä Heideggerille koko oleminen sai merkityksensä ihmisen ajallisuudesta, suuntautumisesta tulevaan ja elämän rajallisuudesta, Buber ja Levinas kiinnittivät elämän merkitykset nykyhetkeen. Toisaalta kumpikaan ei nähdäkseni onnistunut kiertämään Heideggerin olemisanalytiikkaa, jossa olemassaolon merkitykset liitettiin ihmisen ajalliseen olemiseen, *Daseiniin*. Inhimillinen oleminen sisältää väistämättä ajallisen ulottuvuuden, joka Husserlin valottamien ”retention” ja ”protention” tavoin avautuu sekä menneisyyteen että tulevaisuuteen. Mutta Buber ja

Levinas toivat oppi-isiensä filosofiaan tärkeän täydennyksen. Olisi myönnettävä, että maailmassa on useita subjektiivisesti kuluvia aikoja ja että maailmalla on pysyvyys sekä subjektia edeltävänä että sen jälkeen tulevana maailmana. Buberin ja Levinasin mielestä aika ja ajatteleminen eivät saisi linnoittautua pelkkään subjektiin, joka Heideggerin filosofiassa sulki sisäänsä koko maailman. Tämä merkitsee, että suhtautumisemme aikaan ei saisi olla eettisesti välinpitämätöntä.

Ollakseen eettistä ajallisuudenkin pitäisi saada merkityksensä toiseudesta. Se riippuu vastuusta ja Minä–Sinä-suhteen luomasta mahdollisuuksien aktualisoitumisesta. Kun ihminen myöntää piilevien mahdollisuuksien tärkeyden ja oivaltaa niiden voivan myös todellistua, on elämällä *merkitys*. Mutta tällöin ihmisen elämällä ei vielä ole *tarkoitusta*. Tarkoitukset muodostuvat vasta *suuntautuneen toiminnan* kautta. Siinä, missä merkitykset ovat pelkästään intentionaalisia eli suuntautuneita, tarkoitukset ovat intentioita toiminnassa. Ilman eettistä toimintaa päämäärien hyväksi ihmisen elämällä ei ole tarkoitusta.

Teemaa on kehitellyt esimerkiksi Viktor E. Frankl, joka selviytyi keskitysleirin kauhuista keksimällä elämälleen tarkoituksen. Hänen piti saada tekeillä oleva kirjansa valmiiksi ja pitää sen sisältöä mielessään vapautumiseensa asti, sillä keskitysleirin komendantti oli takavarikoinut ja tuhonnut hänen alkuperäisen käsikirjoituksensa.[367] Dialogista filosofiaa yhdistää Franklin ajatteluun käsitys, että pelkät haaveet, utopiat ja ideaaliset *merkitykset* eivät vielä riitä tekemään elämästä *tarkoituksellista*. Mahdollisuuksien ymmärtäminen voi kyllä antaa elämälle merkityksen, mutta pelkkiä merkityksiä vaivaa jähmettyminen.

Kuten Ronald C. Arnett ja Dan Avnon toteavat Buber-tutkimuksissaan, latenteilla mahdollisuuksilla ja potentiaalisuudella on Buberin filosofiassa tärkeä asema siksi, että vasta niiden kautta elämään voi muodostua jännitteitä, jotka ohjaavat ihmisiä toimintaan.[368] Elämän merkityksellisyys on siis eri asia kuin sen tarkoituksellisuus. Elämällä ei ole välttämättä mitään tarkoitusta, mutta sillä pitää olla merkitys, jotta sen voisi kokea mielekkääksi. Sen sijaan tarkoitus on enemmän kuin pelkkä merkitys, sillä siihen sisältyy missio eli tehtävä, joka ohjaa toimintaan. Jokainen voi luonnollisesti löytää tai asettaa elämälleen myös tarkoituksen. Merkitysten muuttuminen tarkoituksiksi kulkee siis samaa tietä kuin mahdollisuuksien kanavoituminen toiminnaksi.

Mitä sitten nuo tarkoitukset voivat olla? Elämisen tarkoitukset voivat olla monenkirjavia, ja käytännössä ne vastaavat suurin piirtein samaa kuin merkitykset. Dialogisen filosofian mukaan merkitykset ovat harvoin universaaleja tai neutraaleja; niihin liittyy väistämättä myös arvoulottuvuus. On ajateltavissa merkityksiä, jotka ovat vain semanttisia, mutta useimmiten ’merkitys’ tarkoittaa samaa kuin ’arvokkuus’ ja ’tärkeys’. Tätä kautta merkitykset ja tarkoitukset lankeavat yhteen.

Elämisen tarkoituksia ei pitäisi Buberin mielestä ymmärtää vain muo-

dollisiksi, kuten naturalismissa ja romanttisessa filosofiassa ajateltiin. Lajinsäilytysstrategisesti elämän ainoa tehtävä on pitää itseään yllä. Elämän tarkoitus on elämä itse. Niin ajattelivat muiden muassa Goethe ja Nietzsche. Sen sijaan Buberin mielestä tarkoitusten on oltava mielekkäitä, ja niillä pitää olla sisältö. Elämällä on kyllä itseisarvo, joka kieltää vahingoittamasta elämää, mutta se ei vielä vastaa kysymykseen, mitä positiivisia syitä ihmisellä olisi pysyä hengissä. Toisten ihmisten ja yhteisöjen, kuten uskontojen, meille valitsemat tarkoitukset voivat jäädä yhtä tyhjänpäiväisiksi kuin naturalismin säätämät lisääntymistehtävätkin.

Buberin tarjoama haaste on, että tarkoitukset on asetettava tai löydettävä itse. Ne on myös valittava omiksi arvoiksi toimimalla unelmien toteuttamiseksi. Vastaavasti ajatteli myös Sartre ”kahden tason refleksiossaan”: ihmisen on ensin luotava arvot ja sitten valittava ne ”omiksi arvoiksi” antamalla niille kuhunkin tilanteeseen soveltuva tulkinta.

Vaikka Buberin ajattelu korostaa käytäntöä siinä missä naturalismikin, häntä ei voida syyttää materialismista eikä tulevien mahdollisuuksien esineellistämisestä. Buberin mukaan ihminen tavoittelee kyllä toiminnassaan kestävyyttä ja luo sen vuoksi myös objekteja. Kuitenkin aktualisoituneet merkitykset ovat hetkellisiä, aivan kuten saavutettu tieto ihmisten kulutustottumuksista tai kesäinen jäätelötötterö. Niiden pysyväksi luuleminen johtaa väistämättä väärinkäsityksiin. Piilevään suuntautumisessa ei ensinkään saavuteta kiinteitä objekteja. Lisäksi eettisessä toiminnassa olennaista on jatkuva suuntautuminen uutta kohti, ei pysähtyminen katselemaan jo saavutettua. Olennaista on jatkuva prosessi, suuntautuminen ja muutos kohti tulevaa.

Vastaava johtopäätös näkyy myös Buberin filosofiaa koskevassa tulkinnassa. Yksityiskohtaiset kielelliset muotoilut eivät voi pysäyttää muutosta eivätkä kuvata tyhjentävästi sitä, mistä filosofisessa tiedonmuodostuksessa ja elämisessä on kyse. Ne eivät voi määritellä dialogista filosofiaa lopullisesti. Kaikki vallitsevan järjestelmän ehdot ylittävä uuden muotoileminen on vihjeiden ja viittausten varaista ja joutuu turvautumaan metaforiin. Metaforallisuuden tunnustamisella puolestaan on keskeinen asema, kun pohditaan kertomusten ja tarinoiden merkitystä tiedonmuodostuksen rakenteina ja välineinä. Ennen siirtymistä dialogisen metodin muotoiluun luon katsauksen siihen, miten perinteinen empiirinen metodologia ja sen haastaja, dialoginen filosofia, voivat konflikoitua. Tätä kautta valottuu toivoakseni se, minkälaisiin ongelmiin dialogisen filosofian ihmiskäsitys pyrkii vastaamaan.

Linnuista olisimme voineet oppia
että vapautta ei ole.

Pentti Saarikoski[369]

Tuhat vuotta olemme haalineet kalanpäitä, mutta nyt meillä on syytä olemassaoloomme: voimme oppia, saada selville, tulla vapaiksi!

Lokki Joonatan[370]

5. *Dialoginen filosofia ja ihmistutkimuksen haasteet*

Tämän kirjan lähtökohtana on pidetty käsitystä, että toinen ihminen on toiselle arvoitus. Ihmisen tutkiminen on perimmältään ainutlaatuisuuden, erilaisuuden ja vierauden kohtaamista. Se on selittämättömän selittämistä. Tästä johtuu, että transsendentaalifilosofisen ajattelun, vähemmistötutkimuksen ja toiseutta koskevan tutkimisen tiet kulkevat samaan suuntaan. Paikoin ne voivat myös yhdistyä. Toisen toiseus, todellisuuden salaperäisyys ja yksilölliset erot leimaavat kaikkea ihmisen tutkimista.

Tässä luvussa pohditaan, mitä apua dialogisen filosofian ihmiskäsityksestä voisi olla ihmistieteiden ja vähemmistötutkimuksen menetelmille. Dialogisen filosofian kautta esitettyä kritiikkiä havainnollistetaan seksuaalivähemmistöihin liittyvillä esimerkeillä. Samalla arvioidaan myös empiirisen tutkimusasenteen metodologisia karikoita.

5.1. SEKSUAALIVÄHEMMISTÖT TIETEIDEN VALTAVIRRASSA

Sana ”*etnos*” on kreikan kieltä ja merkitsee tunnetusti ’kansaa’. Kansojen piiriin lukeutuu hyvin erilaisia kansan osia, jotka erottuvat omiksi ryhmikseen kovinkin erilaisin ja vaikeasti tunnistettavin piirtein. Sekä Buber että Levinas painottivat, että olennaista on toiseus kokonaisuudessaan, ei vain se, mikä erottuu erilaiseksi ulkoisesti. Tärkeää olisi myöntää, että toinen ihminen on aina enemmän kuin tietomme hänestä, sillä näin vältämme suhtautumasta toiseuteen totaliteetinomaisesti. Jos tutkimusten aiheina ovat kulttuurinen erilaisuus ja eriarvoisuus, on syytä muistuttaa syrjinnän näkymättömyydestä. Syrjinnän olemus on näkymättömyys. Kulttuurikasvo Kaj Kalin tilittää arkielämän kokemuksiaan ja havaintojaan internetmuotoisessa verkkokirjassaan *Sivuikkuna*.

Kirjoittaja perustelee tarkkanäköisesti, miten virallisformaalit organisaatiot, kuten päiväkotien tädit ja sosiaaliviranomaiset, voivat tuottaa kielteistä ulkopuolisuutta määrittelemällä eräät syrjinnän muodot keskeisiksi ja tärkeiksi eliminoinnin aiheiksi samalla, kun he vaikenevat muista syrjinnän lajeista. Hän kirjoittaa näin:

> Päiväkodin pihalla kuuluu iloinen ja heleä huuto: ”Homo! Homo!” Huutajat ovat iloisia lapsukaisia, ja he hoilaavat lapaset tanassa. Hilpeän huudon kohde painaa kylkeään valkoista lautaseinää vasten ja yrittää potkia loskaista soraa huutajien suuntaan. Lapsethan siinä vain leikkivät. Valvojatädit eivät ole millänsäkään. Näin se alkaa. Ritualisoitu vähättely. Alistamisen ja eristämisen *small talk*. Aivan viattomasti. Leikisti. Ikään kuin ei yhtään minään. Mutta mistä vähän päälle viisivuotiaat ovat jo saaneet käyttöön ”homo”-sanaan liittyvän halventavan ja nolaavan merkityksen?
>
> Kun päiväkodin tai koulun pihalta kuuluu energinen ja itsevarma homoksi huutaminen, on se, mitä kuulemme, ilmaus yhteiskunnallisen järjestyksen ritualisoinnista. Enemmistövarmuus siinä taas kerran valikoi erilaisuutta ja vahvistaa käsitystä homoseksuaalisuudesta pelkkänä ”väärinkäsityksenä”.
>
> Olen katsellut päiväkodin tätien ja peruskoulun opettajien kasvoja hetkellä, jolloin ”homoksi” saartamisen rituaali on käynnissä. Vilkaisu, katse huudon suuntaan, pelkkä silmän liike pysähtyneissä vartaloissa. Niin tavallista, niin arkipäiväistä, sellaista lasten ja nuorten puhetta. Pedagogisen valinnan hetki: puuttumattomuus.[371]

Tässä lähes sartrelaisessa kuvauksessa enemmistövarmuuden valikoivasta katseesta kiteytyy syrjinnän olemus. Rasismia ei tarvitse opettaa kenellekään, jotta se uusiutuisi. Riittää, kun sen annetaan elättää itseään. Väistyvät sukupolvet siirtävät omat asenteensa seuraaville sukupolville osana valtakulttuurien voimaa, jos kukaan ei puutu asioihin. Passiivinen piittaamattomuus on aktiivista hyväksymistä. Syrjintä on ”näkymätöntä”. Jos se näkyy liiaksi päälle, katsojat peittävät silmänsä. Vastaavanlainen diskriminaatio ei ole ominaista vain takapihojen akatemioille, vaan se ulottuu myös niiden esikuviin yhteiskunnassa. Kaj Kalin on itse joutunut syrjityksi, kun valtaklikkiytymä potkaisi hänet pois Taideteollisuusmuseon yli-intendentin virasta syynä ”erimielisyys tiedotuspolitiikasta”. Hiljaisen ja näkymättömän marginalisoinnin voi väittää muuttuvan näkyväksi myös yliopistollisissa käytännöissä, kun syrjintää, eriarvoisuutta ja etnisiä suhteita käsittelevään Suomen Akatemian Syreeni-ohjelmaan ei suostuttu hyväksymään yhtään hanketta, jossa puhuttaisiin homoihin ja lesboihin kohdistuvasta syrjinnästä.

Kaj Kalinin ajattelulle voi löytää jatkoa Jukka Lehtosen artikkeleista ”Nuoret suomalaiset heterokoulussa” ja ”Pojista miehiä koulun heterojärjestyksessä”[372]. Hänen havaintojensa mukaan seksuaalinen syrjintä ei

ilmene vain yksittäisissä ja konkreettisissa teoissa tai laiminlyönneissä. Koko yhteiskunnallinen arvo- ja symboliuniversumi, jossa tärkeäksi määritellään lajinsäilytys, hyötyminen ja oman edun tavoittelu, on perimmältään heteroseksuaalisen valtakulttuurin leimaama. Opettamalla nuorisolle heteroseksuaalisia seurustelunormeja on pyritty kiistämään ihmisten seksuaalinen subjektiviteetti. Käytännöllisen tiedonintressin sävyttämien tieteiden, kuten kasvatustieteen ja lääketieteen, kautta heteroseksuaaliset normit ja ideologiat yhdistyvät niin teorioihin itseensä kuin arkisiin käytäntöihinkin. Tuskin mikään on yhtä egoistisesti toimiva yhteiskunnan yksikkö kuin juuri heteroseksuaalinen lapsiperhe. Kalinia ja Lehtosta seuraten voidaan väittää, että tuskin mikään on yhtä selvästi heteroideologinen tieteenala kuin kasvatustiede. Jo sen muodollinen tehtävä kytkeytyy heteroseksuaalisiin arvoihin ja päämääriin, mutta myös sen sisällöt ja keinot ovat aina olleet syvästi ideologisia. Käytännön ongelmien ja syrjinnän keskellä kamppailevat yhtä hyvin homoseksuaaliset oppilaat kuin heidän homoseksuaaliset opettajansakin, jotka eivät tiedä, uskaltaisivatko he edes puhua omasta elämästään avoimesti vai eivät. Sitä vastaava vaikenemisen politiikka antaa Lehtoselle aiheen puhua ”heterokoulusta”.

Tämän tutkimuksen keskeisiä väitteitä on, että vaikuttavinta syrjintää on se, josta ei puhuta ja josta tiedekin puhuu vain sulkeissa. Tasa-arvoksi tunnustetaan sukupuolten välinen tasa-arvo, kuten tasa-arvolaissa ja Suomen Akatemian tasa-arvosuunnitelmassa. Rangaistavaa on etnisten perusteiden kautta *näkyvä* syrjiminen, mutta tasa-arvosuunnitelmat eivät suostu tunnustamaan diskriminaatiota, joka perustuu erilaisiin arvoihin ja symboliuniversumeihin esimerkiksi homoseksuaalisen ja heteroseksuaalisen kulttuurin välillä. Ne vaikenevat heteroseksismistä, joka on kirjoitettu luonnontieteelliseen teorianmuodostukseen ja symboliikkaan, vaikka juuri ne kaikkein selvimmin ilmaisevat heteromiesten näkökulmaa: luonto valloitetaan niin kuin nainen valloitetaan. Kaj Kalin menee jopa niin pitkälle, että hän väittää tiedeyhteisöä hallitsevien perinteiden olevan kirjoitettuna tieteellisten asenteiden sisään. Hän sanoo, että ”jos virallista arvostusta nauttiva heteroseksuaalisuus on empirismiä, on siihen vertautuva homoseksuaalisuus fenomenologiaa.”[373] Naturalismi onkin symboliarvoiltaan nimenomaan heteroseksististä filosofiaa.

Symbolista ajattelua tunnustamaton diskriminaatio on naiivia, mutta epäsuoruutensa vuoksi se voi olla hyvin vaikuttavaa. Sen epä-älyllisyys näkyy esimerkiksi Helsingin yliopiston uudessa tasa-arvosuunnitelmassa, johon vasta vuonna 2001 suostuttiin sisällyttämään maininta myös seksuaaliseen suuntautumiseen perustuvasta syrjinnästä. Niin tehdessään yliopisto teki tosiasiassa homoille ja lesboille karhunpalveluksen, sillä se kavensi kysymyksen homoseksuaalisen ja heteroseksuaalisen *kulttuurin* eroista pelkäksi kysymykseksi siitä, kuinka *avoin*

homo yliopistossa saa tai voi olla. Taustalla on vanhakantainen oletus, että homoseksuaalisuudessa on jotain peiteltävää. Se vastaa lähinnä Yhdysvaltojen armeijan 1990-luvulla omaksumaa näennäisliberaalia *"don't ask, don't tell"* -politiikkaa, jonka mukaan seksuaaliseen suuntautumiseen perustuvaa erilaisuutta ei saa ilmaista millään tavalla. Tällainen defensiivisyys edustaa taantumuksellisuutta. Se sivuuttaa teoreettisesti kiintoisamman kysymyksen, kuinka jo *tieteellisten instituutioiden omat arvot ja symbolirakenteet* voivat olla heteroseksuaalisen valtakulttuurin leimaamia. Ne ovat ennallaan, vaikka 2020-luvulla syrjintä onkin kääntynyt nurin voimistuneen identiteettipolitiikan vuoksi.

Syrjintäaiheiden valikoiminen saattaa vaietut vähemmistöt kaksinkertaisesti alistettuun asemaan, jolloin ainoastaan valtakulttuurit eivät syrji meitä, vaan myös syrjinnän eliminointiin tähtäävät toimet ja vähemmistötutkimus itse joko tuottavat kerjuuna ilmenevää alisteisuutta tai kääntävät meille kokonaan selkänsä. Entä mitä merkitystä yllä sanotulla voi olla tieteellisen ajattelun kannalta? Aiheessa yhdistyvät Buberille ja Levinasille rakkaat kohtaamisten ja identiteettikysymysten haasteet. Aihe on tärkeä, koska seksuaalivähemmistöjä ei alisteta vain hallinnollisesti, vaan elämme kaksinkertaisessa regressiossa aina, kun olemme syrjäseutujen asukkaita, köyhiä, vanhuksia, sairaita tai jätettyjä osattomiksi siitä oravanpyöränä surisevasta valtarakenteesta, joka on suunniteltu palvelemaan vain heteroseksuaalisen valtakulttuurin tarpeita ja jota sanotaan työelämäksi. Luettaessa kertomuksia luokkanousun strategioista ja köyhien ihmisten muuttoliikkeestä kaupunkeihin harvoin ajatellaan sitä, että jokainen maalta muuttava homo on väistämättä *aina myös seksipakolainen*. Myös minä olen pakolainen: olen seksuaalipoliittinen pakolainen ja olen tiedepoliittinen pakolainen, olen pakolainen omassa maassani. Suurimpien kaupunkien ulkopuolella homoilta, lesboilta ja muilta seksuaalivähemmistöiltä kiistetään käytännöllisesti katsoen kaikki elämisen ja olemisen toteutumisyhteydet. Samoin tehdään luonnollisesti myös kulttuurin, sivistyksen ja talouselämän keskuksissa, mutta vain sofistikoituneemmin, kun seksuaalivähemmistöt huomaavat lyövän päänsä niin sanottuun lasikattoon.

Yllä sanotulla on yleistä tieteenfilosofista merkitystä, koska sen kautta valottuu, miksi *tieteiden tulisi tarkastella itseään jatkuvan ideologiakritiikin keinoin*. Jokaisen tieteenalan, myös sosiologian, kasvatustieteen ja psykologian, tulisi sisältää itseään koskevaa filosofiaa. Olisi tärkeää, että tutkimus ei toistaisi stereotypioita missään yhteydessä, ei puhuttaessa onnellisuudesta tai kurjuudesta, rumuudesta tai kauneudesta, hyvyydestä tai pahuudesta taikka elämän tarkoituksista, merkityksistä ja arvoista, sillä sitä kautta voidaan päätyä vain normaaliuden tärkeyttä ja maailman kauheutta siunailevien taivastelijoiden yksinkertaisuuteen. Syrjäytymisen ja eriarvoisuuden tutkiminen on haastavaa ja monenkirjavaa, ja myös tutkijalla on edessään monta asenteellista ansaa.

5.2. *LA GAYA SCIENZA:* JUMALA EI OLE KUOLLUT – HÄN ON *HOMO*

Buberin, Levinasin ja marginalisoitujen vähemmistöjen tie on yhteinen. Heidän filosofiansa oikeuttaa vähemmistöjen sisältä päin tapahtuvaa tutkimista. Entä ilmeneekö homoseksuaaliseen vähemmistöön kohdistuvan syrjinnän kautta joitakin tiedepoliittisia pyrkimyksiä, tai onko seksuaalisella rasismilla rajoittavia tehtäviä tieteissä? Samalla kun homoseksuaalisuutta on pidetty yhteiskunnallisesti kiellettynä asiana, sen merkitystä tieteille ja filosofialle ei ole haluttu tunnustaa eikä analysoida. Ei ole pohdittu homoseksuaalisuuden asemaa ihmisen koko merkityskonstituution kannalta. Tiede on usein valinnut alkupisteekseen ja selitysperustakseen jonkin yhden asian, kuten Jumalan (teologia), olemisen (eksistenssifilosofia), järjen (valistus), biologisen lajinsäilytyksen (naturalismi) tai heteroseksuaalisen viettiteorian (psykoanalyysi).

Homoseksuaalisuudesta vaikenemisen kautta on sivuutettu kysymys, mitä saman sukupuolen yhteinen kokemusmaailma ja siihen perustuva merkitysten muotoutuminen ovat, kun niitä tarkastellaan osana filosofiaa ja luovaa henkistä toimintaa. Ei ole pohdittu, miten *homoseksuaalisuus* on voinut toimittaa edellä mainitun kiinteän pisteen virkaa ja kuinka miesten välinen rakkaus on toiminut filosofian kulmakivenä aina aikojen alusta asti. Väitänkin, että suuri osa filosofiasta, taiteista, tieteistä sekä ihmisen intellektuaalisesta aktiivisuudesta hyödyntää saman sukupuolen yhteistä merkityskonstituutiota, jossa homoseksuaalisella kokemisella on tärkeä osa. Ihmisen henkiset ja teoreettiset pyrkimykset perustuvat homoseksuaaliselle tai homososiaaliselle merkitysten samuudelle, joka puolestaan nojaa kokemuksellisesti ja kehollisesti yhteiseen merkitysten oppimiseen.

Ihmisten yhteisymmärrystä henkisten ja teoreettisten intressien piirissä voidaan selittää homoeroottisesti perustuvalla merkitysten yhtäpitävyydellä.[374] Tässä mielessä ”*God is gay*”. Amerikkalaisen vapautusliikkeen slogan viittaa kolmeen asiaan. Ensinnäkin se muistuttaa, että merkityksen käsitettä on halki historian pidetty transsendentaalisena ja jumalallisena. Merkitykset on ymmärretty transsendenteiksi, vaikka niiden alkuperä palautuu sukupuolen yhteiseen kokemiseen, aivan kuten kielen oppiminenkin.[375] Toiseksi, filosofian ja teologian suosima selitysperusta (Jumala) on perimmältään homososiaalisuuden sublimaatiota ja homoseksuaalisen kiinnostuksen vertauskuvaa. Kolmanneksi, ”Jumala” onkin siis pohjimmiltaan ihmisyyden (*hominis* lat. ≈ ihminen; *homo*, lat. ≈ miespuolinen ihminen) metaforaa, aivan niin kuin kristillinen uskontokin on perimmältään ylevöitettyä homoseksuaalista rakkautta.

Lause ”Jumala on homo” ei siis merkitse yritystä horjuttaa transsen-

denssin olemassaoloa; jumalallinen rakkaus ja filosofinen spiritualiteetti ansaitsisivat suorastaan *paremman* aseman käytännöllisen elämän piirissä. Sen sijaan lause viittaa tosiasiaan, että pelkille käytännöllisille intresseille rakentuva arvouniversumi jää väistämättä köyhäksi. Heteroseksuaalisen valtakulttuurin ja homoseksuaalisen erityiskulttuurin välinen konflikti heijasteleekin lähinnä materialistisen arvomaailman ja henkisen elämän ristiriitaa, joka on luonteeltaan ideologinen. Merkitykset voivat jäädä sinänsä transsendenteiksi, mutta homoerotiikkaan perustuvan elämänkäytännön kautta ne voivat löytää filosofisen toteutumisyhteyden.

Jumala, joka ennen oli pelkkää homoerotiikan sublimaatiota, on nykyaikana tullut eläväksi lihaksi, aivan niin kuin itse Kristus Elisabeth Ohlsonin Jeesus-aiheisissa valokuvissa. Toisaalta sublimaatioon perustuvan transsendenssin tämänpuoleistamista ei voida pelkästään kiittää, sillä transsendentaalisen rakkauden typistyminen pelkäksi seksiksi vaivaa avoimuudestaan ylpeää gay-kulttuuria ehkä enemmän kuin heterokulttuuria, jossa yhä on sublimaatiota tuottavia rajoitteita. Kenties juuri tästä johtuu, että homokulttuuria vaivaa nykyään myös kaupallisuus ja materialismi, ja monet homot valittavatkin gay-kulttuurin ikävyyttä ja iloisuuden poissaoloa. Juuri siitä sikiävät mainetta niittäneen *Anti-gay*-kokoelman esseet, joissa puidaan alakulttuurista yläkulttuuriksi kohonneen homoelämän uusia varjopuolia.[376] Niitä ovat pinnallisuus, ihmissuhteiden välittyminen kuluttamisen kautta, toiveiden alistaminen stereotypioille ja sisäisen yhteishengen puuttuminen. Yhteisellä hengellä viittaan ensinnäkin siihen merkitysten ja kokemusmaailman yhteyteen, jonka varassa samaa sukupuolta olevien keskinäinen ymmärtäminen on mahdollista. Toisaalta viittaan homorakkauden transsendentaalisuuteen, johon kuuluu herkistyminen intellektuaalisille päämäärille. Intellektuaaliselle elämälle omistautumisen vähäisyys onkin modernina aikana johtunut sekä avoimen homoseksuaalisen elämäntavan että pelkän miesten välisen ystävyyden kielteisestä normittamisesta.

Korostin jo kreikkalaisen antiikin poikarakkautta käsittelevässä artikkelissani ”Alkibiades, Eros ja itsestä huolehtimisen taito”, että homoseksuaalisuuden torjumisessa on ollut kyse saman sukupuolen sisällä toteutuvan seksuaalisen nautinnon, miesten välisen kulttuurin ja yhteisen merkityskonstituution kieltämisestä.[377] Homoseksuaalisuuden eliminoiminen on ollut hyökkäys sellaista filosofista ajattelua ja elämäntapaa vastaan, joka kieltäytyy sitoutumasta heteroseksuaalisiin ja lajinsäilytystrategisiin päämääriin. Kirkkaimmin väite kiteytyy sitaatissa, jossa *The Advocate* -lehden toimittajat keskustelevat Michel Foucault'n kanssa seksuaalisuuden ja mielihyvän tarkoituksista. Foucault selittää *Seksuaalisuuden historiansa* ensimmäisessä osassa esittämiään ajatuksia näin:

> Vuosisatojen ajan, antiikista lähtien, ystävyys on ollut hyvin tärkeä yhteiskunnallinen suhde, jonka suojissa miehillä oli tietty vapaus, eräänlainen valinta. Se oli samanaikaisesti myös hyvin voimakas tunneperäinen suhde. Uskon, että 1500- ja 1600-luvuilla tällainen ystävyys katosi, ainakin maskuliinisessa yhteiskunnassa. Eräs olettamukseni on, että homoseksuaalisuus, seksi miesten kesken, tuli ongelmaksi 1700-luvulla. [...] Uskoakseni syynä sen yhteiskunnalliseen ongelmallisuuteen oli, että ystävyys oli kadonnut. Niin kauan kuin ystävyys oli tärkeää ja yhteiskunnallisesti hyväksyttyä, kukaan ei piitannut siitä, että miehet rakastelivat keskenään. Ei ollut merkitystä, rakastelivatko he vai eivät. Mutta kun ystävyys katosi kulttuurisesti hyväksyttynä suhteena, syntyi ongelma: ”Mitähän miehet puuhaavat keskenään?” Olen varma, että ystävyyden katoaminen yhteiskunnallisena suhteena ja homoseksuaalisuuden julistaminen yhteiskunnalliseksi, poliittiseksi ja lääketieteelliseksi ongelmaksi ovat yhtä ja samaa prosessia.[378]

Tässä mielessä myös filosofisen toimeliaisuuden kutistuminen pelkiksi akateemisiksi riiteiksi ja merkityksistä tyhjiksi valtasuhteiksi johtuu filosofian elävän ytimen, eli ystävyyden ja poikarakkauden, laiminlyömisestä tieteellisissä käytännöissä. Oma käsitykseni on, että maamme opetusviranomaiset pitivät myös filosofian kouluopetusta pitkään pannassa sen vuoksi, että näin välteltiin kertomasta heteronormistoon manipuloitaville nuorille, kuinka kiinteästi viisauden, hyveen ja tiedon harjoittaminen liittyi antiikin yhteiskunnissa nimenomaan homoeroottiseen arvo- ja symboliuniversumiin. Tieteellisen ja filosofisen ajattelun homososiaalisuudella puolestaan on perustansa saman sukupuolen yhteisessä merkityskonstituutiossa.

Mitä merkitystä edellä sanotulla on dialogisen filosofian kautta jäsentyvälle tiedekritiikille? Lauseet lankeavat yhteen Buberin ja Levinasin ajattelun kanssa. Hekin halusivat löytää tieteille perustan, joka *tunnustaisi sensitiivisyyden, aistisuuden ja läheisyyden merkityksen*. Heidän ajatteluaan voidaan pitää paluuna erääseen kauan sitten menetettyyn tulevaisuuteen, jossa tunteet ja subjektiiviset kokemukset saivat merkityksen *saman sukupuolen yhteisessä arvo- ja merkitysmaailmassa*. Kyse on eräänlaisesta aisti-iloisen antiikin renessanssista, joka tunnustaa saman sukupuolen yhteisestä kokemusmaailmasta nousevien merkitysten homososiaalisen alkuperän.[379] Tosiolevaisen filosofinen kirkastuminen on silloin kuin viittaan verhotun pojankauneuden paljastuminen kreikkalaisten miesten puheillallisilla Sokrateen ja Platonin seurassa.[380]

Eikä niin sanotun naistutkimuksenkaan tarvitse hävitä viisautensa syvällisyydessä platoniselle poikarakkaudelle. Feministisen liikkeen piirissä on tullut tavaksi puhua ”lesbopolitiikasta”[381] ja luoda filosofiaa, joka rakentuu sapfisen mytologian ympärille. Kuten esimerkiksi Saara Lilja todistaa, Lesbos-saarella eläneen runoilija Sapfon ajattelu kietoutui

yhtä voimakkaasti oman (eli saman) sukupuolen merkitysmaailmaan ja filosofiaan kuin Platoninkin.[382]

Tätä kautta herää luonnollisesti kysymys, mitä sukupuolten välisen eroavaisuuden tunnustaminen voi merkitä tieteellisen yhteisön kannalta? Merkitseekö se sukupuolieron kanavoimista ymmärtämiskuiluksi ja siten myös sukupuolieron vaikutusvallan syventämistä? Nähdäkseni se merkitsee vain sukupuolieron myöntämistä. Se puolestaan voi myös edistää tasa-arvoa sukupuolten välillä. Homokulttuuri sinänsä on sukupuolten kesken hyvin tasa-arvoinen. Sukupuolten tasa-arvoon tähyilemisellä lieneekin merkitystä lähinnä heteroseksuaalisessa valtakulttuurissa, jonka instituutiot edellyttävät sukupuolten näennäistä yhteensovittamista perheen, työelämän ja sodankäynnin yhteyksissä. Homo- ja lesbokulttuurit eivät käännä sukupuolista eroa sukupuolten väliseksi aggressioksi tavalla, joka oli ominaista esimerkiksi antiikin Kreikassa eläneille amatsoneille. Vapaat homoseksuaaliset miehet puolestaan eivät ole enää senkaltaisia ”kaleeriorjia”, joihin Max Horkheimer ja Theodor W. Adorno vertasivat kapitalistisen yhteiskunnan arvopäämäärille alistettuja miehiä teoksessaan ”Valistuksen dialektiikka”.[383] He eivät ole enää merkityksettömän tuotteliaisuuden ideologialle alistettuja uhreja, eikä heidän tarvitse soutaa kapitalismin orjalaivaa. Pitämällä omaa vertaustaan deterministisenä kuvauksena modernista yhteiskunnasta Horkheimer ja Adorno tulivatkin itse asiassa vahvistaneiksi tuota heteroseksististä alisteisuutta. Sukupuolten eroon perustuvan filosofian näkökulmasta myös seireenien laulua voi pysähtyä kuuntelemaan, sillä sukupuoliero ei näyttäydy uhkana, joka jättäisi merellä kulkevan laivan ajelehtimaan. Jo nautintojen päämäärä on alun perin toinen: se tukee sukupuolen sisäisen arvomaailman rakentumista, kun vieras sukupuoli ei uhkaa eikä alista.

Yhtä hyvin kuin antaa feministien pitää poliittiset päämääränsä, voitaisiin myöntää myös ”miesten tieteen” hom[m]oloogisuus (ranskan ’ihmistä’ ja ’sanaa’ tarkoittavista sanoista muodostettu termi *hom[m]ologue*), jolla käsitteellä eräät ranskalaiset feministit ovat viitanneet miesten yhteiseen merkityskonstituutioon tieteissä?[384] Tässä mielessä Buberin ja Levinasin ajattelu muodostaa lähtölaukauksen seksuaalivähemmistöjen omaan filosofiaan, joka perustuu esipredikatiiviseen merkitysten yhtäpitävyyteen. Toisaalta filosofia voi tavoittaa myös transsendentaaliset päämääränsä, kun yhteisen kehollisen kokemusmaailman kautta päästään lähemmäksi merkityksiä, jotka sinänsä ovat ideaalisia. Perimmältään ajatus konkretisoi myös Platonin ”Valtio”-dialogiin kirjoitetun manifestin siitä, miten filosofinen ajattelu voisi vapautua vieraiden luulojen ja harhakäsitysten luolasta,[385] johon pragmaattisia lajinsäilytyspäämääriä korostava heterotiede on kahlinnut sen moniksi sadoiksi vuosiksi.

Kristillisestä yhteydestä tuttu kehotus ”katso ihmistä” (*ecce homo*) paljastaa objektivoivan katseen kohteeksi asetetun ihmisen kärsimyksen,

kun taas dialogisen filosofian päämääränä on *homo philosophus*, filosofoiva ihminen. Nimitänkin sellaista filosofiaa, joka yhdistää saman sukupuolen sisäistä merkityskonstituutiota dialogiseen kohtaamiseen, latinankielisellä sanaparilla *philosophia homosexualis*, homoseksuaalinen filosofia. Etuliitteessä ”*homo*” täyttyy silloin sekä latinan kielen ’ihmistä’ tarkoittava ajatussisältö että sanan kreikankielisen alkuperäismuodon (*homoios*) merkitys ’sama’. Se merkitsee paluuta Nietzschen viitoittamaan *la gaya scienzaan*, ”iloiseen tieteeseen”.[386] Dialoginen filosofia on sokraattista perinnettä jatkavaa homofilosofiaa. Täten se muodostaa vastakohdan ja kilpailijan modernille seksuaalisuutta koskevalle ”tieteelle”, *scientia sexualikselle*, jolla oli juurensa kristillisessä uskonnossa ja joka luokitteli, medikalisoi ja naturalisoi ihmisen seksuaalisuuden muodot 1800-luvulla.

Philosophia homosexualis lähestyy myös Michel Foucault'n kehittelemää ”rakkauden taidetta”, *ars eroticaa*.[387] Sen mukaan totuus seksuaalisuudesta rakentuu mielihyvän ja rakastamisen taidosta. *Philosophia homosexualis* täydentää *ars eroticaa* sikäli, että se antaa rakastamisen taidoille merkityksenteoreettisen perustelun ja luo seksuaalivähemmistöille filosofisen ohjelman. *Philosophia homosexualis* kattaa seksuaalisuuden käsitteen osalta saman kuin Emmanuel Levinasin analysoima *eroksen* käsite. Siksi voitaisiin puhua myös eroottisesta filosofiasta tai filosofisesta sensualismista. Myös latinan kielen käsitteellä *socius* (ystävä) on usein viitattu sekä viisauden ystävyyteen että sen mukaiseen eroottiseen käyttäytymiseen. *Philosophia homosexualis* on samaa sukupuolta olevien viisauden rakastajien ystävyyttä.

Sukupuolisidonnaisten merkitysmaailmojen myöntämisestä on lyhyt matka käytännön toteutumisyhteyksiin. Samaan sukupuoleen ja keholliseen kokemiseen perustuva merkitysten yhtäpitävyys yhdistää esteettisiä, käsitteellisiä ja tieteellisiä tehtäviä. Esteettisten merkitysrakenteiden ja sukupuolisen suuntautumisen välillä on kehollinen vastaavuus. Kun merkitykset opitaan identifioitumalla yhteiseen sukupuolisidonnaiseen merkitysuniversumiin, leimaa merkitysten projekteja, kuten taiteita ja tieteitä, homososiaalisuus ja merkitysten sukupuolittuminen. Se ei ole kielteisesti arvotettava asia vaan osa situaatiotamme pysyvästi. Tässä mielessä maskuliinista integraatiota edistäisikin varmimmin samastuminen omaan sukupuoleen sen tyyppisissä ilmaisun toteutumisyhteyksissä, jotka ovat antinaturalistisia ja epäpragmaattisia ja joissa oman sukupuolen merkitystä ei arvoteta kielteisesti kilpailun ja epäintellektualisoimisen kautta.

Heteroseksuaalinen valtakulttuuri on keskittynyt kasaamaan esteitä filosofisten, taiteellisten ja teoreettisten intressien tielle ja ollut viitseliäisyydessään mestarillinen. Se on alistanut filosofisen kiinnostuksen yksinomaan käytännöllisille päämäärille, jotka ovat palvelleet yhteiskunnan etua, hyötyajattelua ja lajinsäilytystä. Se ei ole kysynyt, mitä

ihmiset todella haluavat. Suuri osa itseään heteroina pitävistä miehistä onkin vain heteroseksuaalisen propagandan uhreja. Esimerkiksi monet kasvatusideologiat ovat jo varhain taivutelleet nuorisoa heteroseksuaaliseen käyttäytymiseen kiistämällä miesten keskinäisen yhteenkuuluvuuden tunteet ja asettamalla ne väkivallan tai joukkuehengen palvelukseen urheilussa ja armeijassa.

Myös miestutkimus on ollut yksipuolisen heteroseksististä. Asiaa ei ole parantanut feministien heristely, että mikäli miestutkimusta tehdään, sen pitää olla niin sanottua *kriittistä miestutkimusta*. Oletus on ollut ikään kuin kaikki tutkimus ei olisikaan kriittistä. Mutta myös erityiskohtelua nauttiva ”kriittinen miestutkimus” on etsinyt oikeutusta valtavirtojen piiristä. Se on rakentunut tyypiteltyjen heteroelämäkertojen ympärille, kuten Mikko Lehtosen *Pikku jättiläisissä,*[388] tai se on keskittynyt suolaamaan niin sanottujen keskivertoheteromiesten haavoja, kuten Juha Siltalan tutkimuksissa.[389] Heterotieteen instituutiot ovat ymmärtäneet myös feministien pyrkimykset yksipuolisesti eristäen naistutkimusyksiköt omalle saarelleen, esimerkiksi Helsingin yliopistossa toimivaan Kristiina-instituuttiin. Naistutkimuksen helmoihin on karkotettu lisäksi suuri osa homo- ja lesbotutkimuksesta, vaikka naistutkimuksella ja homoseksuaalisuuteen liittyvällä tutkimuksella ei ole sinänsä tekemistä keskenään. Isolaatiota voidaan pitää merkkinä ympäristön kielteisestä asennoitumisesta. Heteroseksististä vallanjako-oppia suosien maahamme on perustettu useita naistutkimuksen professuureja mutta ei yhtään miestutkimuksen virkaa. Yksiköistämisen ollessa nykytrendi ehdotankin, että vastapainoksi yliopistoomme perustettaisiin erityisesti mies- ja seksuaalivähemmistötutkimukseen keskittyvä *Tom of Finland* -instituutti, ja tarjoan oman työpanokseni sen käytettäväksi.

Se, mitä tieteissä ajatellaan, heijastuu suoraan yhteiskuntaan. Perheenisät, opettajat ja muu normituskoneisto pitävät tasapainoisen tunneelämän ilmaisuna sitä, että ”pojat pelaavat jalkapalloa”. Se on heille integraation menetelmä. Myös Nuorisotutkimusverkoston toimitilat on sijoitettu Suomessa Olympiastadionin suojiin. Sen henkisenä johtajana toimii takapihalla seisova Tahko Pihkala, jonka motivaatio pesäpallon kehittämiseen oli puhtaasti sotilaallinen: vahvistaa nuorison kuntoa sotien välillä. Tieteen ja kasvatuksen organisaatiot ottavat harvoin huomioon, että jalkapallo, pesäpallo, jääkiekko ja nyrkkeily ovat väkivallan välineitä niiden poikien ja nuorten miesten kannalta, jotka eivät halua samastua heteroseksistiseen arvo- ja symboliuniversumiin. Monet homokundit hakeutuvatkin mieluummin esteettisten harrastusten piiriin sen asemasta, että he mukiloisivat toisiaan nyrkkeilykehässä, jääkiekkokaukalossa tai lähiöravintolassa. Sukupuolten sisäinen merkityskonstituutio kukoistaa filosofiassa merkitysrakenteiden ja arvopäämäärien hom[m]oloogisuutena, kuten valppaat feministit ovat nähneet. Myös Buberin ja Levinasin julistamassa tunteiden, aistisuuden ja sensi-

tivisyyden esiinkuulutuksessa olisi kaikki ainekset sukupuolisen rasismin murtamiseen. Omalla tavallaan se vastaa kysymykseen, ollako mieluummin Sokrates vai sika. Seuraavissa luvuissa tarkastellaan yksityiskohtaisesti seksuaalivähemmistöjen tieteelliseen tutkimiseen liittyviä ongelmia.

5.3. YLEISTÄMISEN HYBRIS

Käytännön ongelmana syrjäytymisen ja eriarvoisuuden tutkimisessa on usein se, että *valtakulttuurien ja enemmistöjen tutkimisesta periytyvä metodologia siirretään erityiskulttuurien tutkimiseen suoraan*. Menetelmät, jotka jo lähtökohdissaan hyödyntävät tilastollista yleistämistä, sopivat huonosti vähemmistöjen kohtaamiseen. Lisäksi niiden ongelmana on määrällisiin menetelmiin sisältyvä välineellisyyden suhde ja pelkkä soveltamisen ja käyttämisen asema. Menetelmä otetaan "annettuna" eli esioletettuna, ja sitten sitä mekanistisesti sovelletaan. Jos metodologian periaatteellista sopivuutta epäillään, lisätään vain otoksen laajuutta, tihennetään seurantahaastatteluja tai parannellaan muita varmistimia.

Käytännön esimerkkinä selvästi ongelmallisesta metodologiasta voi mainita Elina Haavio-Mannilan ja Osmo Kontulan suuren suomalaisen seksitutkimuksen.[390] Tutkimus perustui satunnaisotantaan, jonka mukaisesti homoseksuaalien osuudeksi koko väestöstä saatiin vain noin 0,6 prosenttia, kun taas esimerkiksi Kinseyn tekemät sadan prosentin ositettuun otantaan perustuvat tutkimukset antavat homoseksuaalien osuudeksi noin 4–10 prosenttia väestöstä.[391] Erilaisuus pakenee tutkimusta, ja variaatiot katoavat helposti satunnaisotannan yleistävyyteen.[392] Mutta sitäkin ongelmallisempaa Haavio-Mannilan ja Kontulan tutkimuksessa on, että koko seksuaalikäyttäytymisen kirjavuus on alistettuna yhden jo sinänsä stereotyyppisen käsityksen, heteroseksuaalisen yhdyntäkuvauksen, alaisuuteen. Tämä oletus oli yksipuolisesti tarjolla kaikille lomakekyselyn vastaajille. Universalistisen tutkimusotteen vaikutus on upottava, ja tällaisen tutkimuksen piirissä myös erilaisuus erottuu helposti "poikkeavuudeksi": erityiskulttuurin edustajana sinä olet jatkuvien erityistoimien ja poikkeustematisaatioiden kohde.

Yleispätevyyttä tavoitteleva tutkimus voi itse tuottaa syrjäytymistä ja ulkopuolisuutta myös tieteissä uusintamalla ja vahvistamalla syrjäytymisilmiöitä oman metodikalustonsa kautta. Tämä saattaa näkyä jo siinä, kun mielenkiinnon kohteeksi *valitaan* rajattu erityisryhmä tai -ominaisuus. Tarkasteltavan erityiskulttuurin tai vähemmistön jäsenenä sinua tutkitaan sitten erityistoimin, ja yleistäminen pätee – jos ei suhteessa muuhun väestöön – niin ainakin tutkitun vähemmistön sisäisenä yleistämisenä: sinua tarkkaillaan.

Tällaisissa yhteyksissä voidaan tehdä ja on myös tehty alkeellisia

virheitä. Asiaa voidaan havainnollistaa vaikkapa sellaisen tutkimuksen avulla, jossa tutkitaan ensin tiettyä erityisryhmää, kuten romaneja esimerkiksi vankilassa, ja todetaan, että kaikilla tutkituilla henkilöillä on yksi tietty ominaisuus: rikollisuus. Tästä johdetaan yleistys, jonka mukaan kaikki romanit ovat rikollisia. Rasistinen pilkkakirves on valmis, ja se on tutkijan omassa kädessä. Toisaalta on syytä muistaa, että rikollisuus on väestömäärään suhteutettuna huomattavasti yleisempää romanien keskuudessa kuin suomalaisten keskuudessa yleensä, ja myös tämän tilastollinen tutkimus paljastaa. Olennaista on, että ymmärtääksemme tilastoja niitä pitää *tulkita* oikein, mikä puolestaan johdattaa empiirisetkin tutkijat takaisin laadullisten tulkintakysymysten äärelle. Tällöin voidaan pohtia esimerkiksi sitä, mitkä yhteiskunnalliset tekijät (kuten köyhyys tai rikkaus) voivat olla (osa)syinä siihen, että vaikkapa rikollisuus on joissakin kansanryhmissä yleisempää kuin muualla.

Harmillista on, että tulkitsemiseen liittyviä virheitä on tehty tieteelliseksi itseään nimittävän ajattelun piirissä useita, aivan kuten Olli Stålström osoittaa homoseksuaalisuuden sairausleimoja käsittelevässä tutkimuksessaan.[393] Ongelma tulee esiin aina, kun ihmistä tulkitaan yleistäen, tilastollisesti tai keskiarvoluomusten perusteella, eikä huomiota kiinnitetä yksilöiden eroihin. Stålström raportoi tapauksia, joissa eräät psykiatrit olivat tehneet pitkälle meneviä johtopäätöksiä ja yleistyksiä homojen elämästä ja ajattelusta pelkän oman potilasmateriaalinsa perusteella.[394] Psykiatrien luoma kielteinen kuva seksuaalivähemmistöistä on erilaisten oppikirjojen ja tietoteosten kautta levitetty sittemmin osaksi yleisiä asenteita. Kyse on ollut käyttäytymisilmiön medikalisoimisesta: selittämisestä lääketieteellisin termein. Niinpä homot leimattiin virallisesti sairaiksi aina vuoteen 1993 asti, jolloin sairausmääritelmä poistettiin viimeisistäkin WHO:n papereista.[395]

Psykiatrien mieleen ei tullut pohtia, miten heidän vastaanotoilleen saapuva aines oli jo sinänsä valikoitunutta; itsensä terveeksi tunteva ihminen harvoin hakeutuu lääkäriin. He eivät suostuneet pohtimaan, miten heidän oma ammattikäytäntönsä leimaa ihmisiä. Toisaalta myös näiden päättelyvirheiden kumoaminen vertailututkimusten ja normalisointitutkimusten keinoin on ollut puolustuksellista ja merkinnyt altistumista lääketieteelliselle diskurssille. Se, miten vastustetaan, on usein sen leimaamaa, mitä vastaan käydään. Psykiatrisen ammattikäytännön kautta ilmiö kuin ilmiö on vaarassa tematisoitua sairaudeksi. Lukiessa esimerkiksi Veikko Aalbergin ja Martti A. Siimeksen uudehkoa nuorisokasvatuksen kirjaa ei voi välttyä vaikutelmalta, että nuoruuskin on jonkinlainen sairaus.[396] Empiirisen tutkimusotteen käytännöllisiä ongelmia kiintoisampaa on naturalistisen ihmistutkimuksen takana piilevä filosofia, ja siksi on syytä kiinnittää katseita syyn käsitteeseen.

5.4. NATURALISMIN JA DETERMINISMIN ONGELMIA

Kuten jo edellä mainitsin, länsimainen filosofia on uudelta ajalta asti pitänyt keskeisenä opinkappaleenaan Gottfried Leibnizin lausetta, jonka mukaan kaikilla selitettävillä ilmiöillä pitää olla syy tai peruste. Tämä periaate tunnetaan ”riittävän syyn ja perusteen periaatteena” (*principium reddendae rationis*). Selittäminen tarvitsee syyn, kun taas ymmärtäminen käy päinsä ilman syyllä selittämistä. Syyn pohtimiseen liitetään helposti syyllistämisen ajatus: ihminen katsotaan syypääksi johonkin. Mutta syiden etsiminen on ongelmallista myös ilman, että syyn käsitettä laajennetaan tieteellisen selittämisen alueelta psykologisiin syyllisyyden tuntemuksiin. Syyllä selittäminen on ongelmallista, koska syy edellyttää aina *vaikutusyhteyden* ilmiön ja sen oletetun aiheuttajan välille. Tutkijan olisi voitava osoittaa, että selitettävä ilmiö *johtuu* sen oletetuista syistä.

Tällainen selittäminen on determinististä. Sen ehtona on, että samojen syiden vallitessa myös vaikutusten pitää olla samanlaisia. Samoissa olosuhteissa on aina tapahduttava samaa, kuten latinankielinen *ceteris paribus* -periaate sanoo. Kysymyksessä on *kausaalinen* eli syy-yhteyteen nojautuva selittäminen ja *vaikuttavan syyn* käsite. Niitä vastaava tutkimusasenne sopii kieltämättä luonnonilmiöiden selittämiseen. Se sisältyy esimerkiksi newtonilaiseen fysiikkaan, jonka mukaan kappaleet putoavat saman putoamiskiihtyvyyden vallitessa samalla nopeudella. Mutta ihmisten kyseessä ollessa ei samoissa oloissa tapahdukaan aina samaa. – Miksi?

Ihmisen elämää luonnehtii tietoisuus päämääristä, tavoitteista ja tulevaisuudesta; ihmisen elämää leimaa ajallisuus. Ihmisen elämä ei koostu ”käyttäytymiseksi” luonnehdittavista teoista, kuten asia on muiden luonnonolioiden kohdalla. Sanomme, että eläimet käyttäytyvät, kun taas ihmiset toimivat. Ihmisen ajattelua luonnehtii intentionaalisuus, aivan niin kuin fenomenologiset filosofit ovat painottaneet. Tietoista ja päämääriä asettavaa käyttäytymistä sanotaan toiminnaksi. Toiminnan on oltava tietoista, ja toiminta edellyttää valitsemisen useista mahdollisista vaihtoehdoista. Ihmisen toimintaa luonnehtii tahdon vapaus. Tämän vuoksi ihmisen toiminta ei ole determinoitua. Sitä ei voida selittää eikä valaista kausaalisen teonteorian eikä vaikuttavan syyn avulla. Ihmisen toimintaa on selitettävä *finaalisen* teonteorian sekä päämääriin ja tarkoituksiin viittaavan syyn analyysin avulla. Tällöin kyseessä on *teleologinen*, tulevaisuuteen viittaava selittäminen, mikä vastaa paremmin myös fenomenologisen filosofian ideaa ihmisen päämääräsuuntautuneisuudesta.

Riippumatta siitä, onko ihmisen tahto metafyysisesti ajatellen vapaa vai ei, hänen on joka tapauksessa voitava olettaa, että hän on ainakin

jossakin määrin vapaa voidakseen ylipäänsä toimia yhteiskunnassa. Se tosiasia, että ihmiset toimivat, puoltaa johtopäätöstä, että ihminen *on* ainakin suhteellisesti ottaen vapaa. Hänen koko eksistenssinsä viittaa tulevaisuuteen ja saa merkityksensä tulevaisuuden vaihtoehdoista. Koska hänen persoonallinen tulevaisuutensa on väistämättä avoin, ei hänen toimintansa tutkimisesta tulisikaan käyttää ehdottoman ja määräävän sävyistä ”selittämisen” käsitettä. Ihmisen toimintaa tarkasteltaessa puhutaan mieluummin ymmärtämisestä. Ymmärtämisellä tarkoitetaan tällöin nimenomaan tarkoitusten ja merkitysten ymmärtämistä erotuksena pelkkää psykologista asennetta kuvaavasta ymmärtämisestä merkityksessä ’hyväksyminen’. Mutta ne voivat myös yhdistyä tutkimuksessa, jolloin tieteellinen ymmärtäminen vahvistaa asenteellistakin ymmärtämistä eli hyväksymistä.

5.4.1. Syiden oletuksenvaraisuus ja selitystasojen kuilu

Ongelmallista on, että suuri osa ihmistieteellisestä tutkimuksesta suhtautuu ihmiseen edelleenkin naturalistisen, positivistisen tai empiristisen asenteen mukaisesti. Ne pyrkivät löytämään kausaalisia syitä ja ehdottomia vaikutusyhteyksiä. Ne nojautuvat determinismiin ja näkevät ihmisen samanlaisena luonnonoliona kuin muutkin biologisen luonnon olennot. Ihmisen toiminnan perusteet johdetaan biologisen, kemiallisen tai fysikaalisen tason ilmiöistä. Nämä tieteet pitävät ihanteenaan pyrkimystä täsmällisiin määrällisiin tuloksiin, sitovaan todisteluun ja mahdollisimman suureen yleistettävyyteen, universalismiin. Tämä tapahtuu usein tutkimusaiheen eli ihmisen kustannuksella. Varsinkin eräät uusina ja lupaavina pidetyt tieteellisen tutkimuksen lajit, kuten aivotutkimus ja geeniteknologia, toistavat naturalistista, positivistista ja empirististä ihmiskuvaa. Ne yrittävät johtaa ihmisen toiminnan ilmiöitä biologisen tason, fysiologisen tason ja jopa molekyylitason tapahtumista. Kollegani Jyri Puhakainen on todistellut terävästi teoksessaan *Persoonan kieltäjät* (1998), miten tällaiset yritykset sortuvat omaan kunnianhimoisuuteensa jo siksi, että toiminnallisen tason ja biologisen tason välisen rotkon yli kuljetaan heiveröistä siltaa pitkin. Lopulta alla ei ole mitään. Tämän voimme todeta äärimmilleen vietynä siinä, kun biologialla pyritään selittämään ihmisen seksuaaliseen käyttäytymiseen liittyviä merkityksiä ja kauneuden kokemuksia.[397]

Geeniteknologia ja aivotutkimus unohtavat helposti ihmisen tahdon vapauden, hänen tulevaisuuteen suuntautuvan eksistenssinsä ja persoonallisen yksilöllisyyden, joita dialoginen filosofia ja fenomenologia puolestaan alleviivaavat. Ennen muuta ne unohtavat ihmisen monikerroksisuuden. Monikerroksisuudella viittaan siihen, mitä Buber tarkoitti ihmisen monimuotoisella ja kaksinkertaisella olemuksella. Ihmisessä

todellistuu useita eri kerroksia: esimerkiksi biologinen ja fysikaalinen sekä persoonallinen tai henkinen taso. Eri filosofit ovat kuvailleet ihmisen monikerroksisuutta eri käsittein. Tunnetuimpia on suomalaisen filosofin, Lauri Rauhalan, jako ihmisen keholliseen, tajunnalliseen ja situationaaliseen (eli sosiaaliseen ja historialliseen) tasoon.[398] Nämä tasot eivät luonnollisestikaan ole erillisiä, sillä ne esiintyvät kokonaisuudessa nimeltä ihminen. Sen sijaan ne nimeävät tieteellisen *tematisointitavan* eli näkökulman, jonka mukaisesti tiede asettaa ihmisen tutkittavaksi. Kyse on siis eräänlaisista kohdevaloista tai ikkunoista, joiden kautta ihmisen kokonaisuus näyttäytyy tietynlaisena.

Minkä vuoksi tällaisia tematisaatioita sitten tehdään? Ne syntyvät kuin itsestään erityistieteiden omista mielenkiinnon aiheista. Olennaista on, että tutkijoiden pitäisi *tiedostaa* omien selitystasojensa *pätevyysala*. Muuten voidaan päätyä hullunkurisiin yleistyksiin, kuten siinä tapauksessa, että aivotutkija selittää elämän mielekkyyden kokemuksia aivokemian ilmiöillä tai biologi rakastumisen ilmiöitä geenien ominaisuuksilla. Aivan kuten Lauri Rauhala on huomauttanut, tällainen selittäminen olisi perimmältään samanlaista kuin se, että taloustieteilijä sanoisi inflaation johtuvan kolikon fysikaalisesta tai kemiallisesta rakenteesta. Todellisuudessa kyseessä on tietenkin ihmisten käyttäytymisestä johtuva ilmiö, jonka selittämiseen kansantaloustiede tarjoaa sopivamman lähestymistavan kuin metallurgia.[399]

Edellä sanottu ei tarkoita sitä, että erityistieteiden pitäisi rajoittua tarkastelemaan ihmistä vain omille pätevyysalueilleen tai omien menetelmiensä piiriin eristettynä: biologian biologisella tasolla, psykologian psyykkisellä tasolla ja yhteiskuntatieteiden situationaalisella tasolla. Sen sijaan se merkitsee, että *erityistieteiden pitäisi tunnustaa oman tiedonmuodostuksensa suhteellinen luonne:* tieto on voimassa vain tietyin ehdoin, eikä erityistieteiden selitysvoima tavoita useinkaan ilmiöiden kokonaisuutta saati sitä, mitä tai mikä ihminen oikeastaan on. Geenit esiintyvät organismeissa ja organismit sosiaalisissa kokonaisuuksissa, joten on hyvin vaikea sanoa, missä jokin ilmiö tai ihmisyys sinänsä alkaa, ja missä se loppuu. Niinpä esimerkiksi seksuaalisen käyttäytymisen eristäminen laboratoriossa tutkittavaksi rikkoo jo lähtökohtaisesti tätä filosofista havaintoa vastaan. Kantilaiseen kysymykseen ”*Was ist der Mensch?*” voikin onnistuneesti vastata lähinnä sellainen filosofia, jonka mukaan ihminen on transsendentalia: tyhjentävälle määrittelylle antautumaton olento, jota koskevaa tietoa vain lähestytään mutta jota ei voida saavuttaa. Lisäksi on muistettava, että selitystasojen välisten syy- ja vaikutusyhteyksien osoittaminen on usein hyvin hankalaa, jopa mahdotonta.

Tärkeää on, että ihmisen toimintaa pyrittäisiin ymmärtämään *samalla tasolla*, jolla havaittava toimintakin ilmenee. Tähän on kaksi perustetta. Ensimmäinen liittyy kausaalisuhteen kritiikkin. Syysuhde tutkittavan ilmiön ja vaikuttavan syyn välillä on aina oletuksenvarainen.

Jo David Hume totesi 1700-luvulla, että kausaalisuhde pätee ainoastaan ihmisen oman ymmärryksen asettamana järjestyksenä. Todellisuudessa asioilla ei ole välttämättä mitään vaikutusta toisiinsa; ne vain esiintyvät yhdessä. Tunnettu on vahingoniloinen huomautus ”mitä enemmän palokuntaa, sitä suuremmat vahingot”. Siitä, että asiat esiintyvät yhdessä, ei voida vielä päätellä, että toinen olisi toisen syy ja toinen seuraus.

Olennaista on, että kausaaliyhteys pätee aina vain tilastollisena yleistyksenä. Tavallaan se jo selittääkin tilastollisen tutkimusotteen suosiota ihmistieteissä: jos syy-yhteyttä ei ole, se voidaan *asettaa* todellisuuteen toteamalla, että havaittujen ilmiöiden yhteydessä havaitaan aina samat oletetut aiheuttajat. Tämä mahdollistaa hypoteesien todistamisen helposti oikeiksi. Tällainen selittäminen ei ole kuitenkaan loogisesti pätevää, koska syiksi ja vaikutuksiksi luonnehditut yhteydet eivät välttämättä ole todellisia. Ne eivät kuvaa *johtumista* jostakin. Ne ovat vain tilastollisia *yhteisesiintymisiä*. Kyse ei ole syystä.

Toiseksi, käyttäytymistason ja biologisen tason välinen kuilu on *periaatteellisesti* ylittämätön. Homoseksuaalisuuden empiirinen tutkiminen soveltuu jälleen esimerkiksi, koska kyseessä on käyttäytymisilmiö, jolle ei ole kyetty runsaista ponnisteluista huolimatta löytämään mitään vaikuttavaa syytä. Olemme voineet lukea toistuvasti sanomalehdistä, että jokin lääketieteellinen tutkijaryhmä on todistanut homoseksuaalisuuden johtuvan geeneistä. Seuraavan viikon lehdessä onkin uutinen, jossa kerrotaan toisen tutkijaryhmän kumonneen edellisen viikon totuuden. Miten tämä on mahdollista? Selitys löytyy kausaalisuhteen kritiikistä ja selitystasojen kaukaisuudesta. Ihmisen käyttäytymisilmiötä on yritetty selittää biologisen tason ilmiöillä. Tällainen yhteys voi olla enintään tilastollinen, koska biologisessa rakenteessa, geeneissä, kromosomeissa tai hormoneissa, *ei ole sellaista havaittavaa tosiseikkaa, joka olisi käyttäytymisominaisuus*.

Tämä pätee useimpien käyttäytymisominaisuuksien selittämiseen. Geeniin ei ole kirjoitettu: ”minä olen homogeeni”, ”minä olen sosiaalisuusgeeni”, ”minä olen rikollisuusgeeni” tai ”minä olen ystävällisyysgeeni”. Kyseessä on sinänsä merkitystä vailla oleva biologinen rakenne, jolle *tutkija itse* antaa merkityksen. Hän löytää tietyn biologisen rakenteen ja olettaa sen korreloivan tilastollisesti jonkin käyttäytymispiirteen kanssa. Jos korrelaatio voidaan löytää, hän tekee yleistyksen ja lisää syyn käsitteen: hän sanoo, että tietty biologinen rakenne on havaitun käyttäytymisen syy. Hän nimeää geenin käyttäytymisilmiön mukaan, mikä sisältää kehäpäätelmän. Hän sanoo, että *homogeeni* on *homoseksuaalisen käyttäytymisen* syy. Tällainen väite on kumottavissa jo viittaamalla siihen, että päättely ei ollut pätevää. Syyn käsite lisättiin yleistykseen, joka oli alun perin pelkästään tilastollinen. Lisäksi selitystasojen välinen kuilu ylitettiin ottamatta huomioon biologisen tason ja käyttäytymistason laadullista eroavuutta. Eri puolilta tulleen tutkimustiedon mukaan

tiedeyhteisö on nykyään yksimielinen siitä, että esimerkiksi ihmisen homo- tai heteroseksuaalisuutta ei voida selittää mistään yhdestä geenistä vaan enintään geenien kombinaatioista johtuvaksi, ja kyseisten biologisten rakenteiden ilmenemismuoto eri yksilöiden käyttäytymisessä on loppujenkin lopuksi yksilöllinen ja vaihteleva.

Malliesimerkin naturalistisesta hölynpölystä tarjoaa Ilta-Sanomien lööppijuttu ”Tiedemaailmassa kohistaan homokärpäsistä” vuodelta 2002. Uutinen perustui kokeelliseen tutkimustulokseen, jonka mukaan geenimuunnellut banaanikärpäset ”alkoivat käyttäytyä homoseksuaalisesti, kun niitä lämmitettiin”.[400] Tästä pääteltiin, että ne ovat homoseksuaalisia ja että homoseksuaalinen käyttäytyminen on geneettinen ominaisuus. Kriitikot puolestaan totesivat, että oikeastaan geenimuuntelu vaikuttikin vain kärpästen maku- ja hajuaistin hermojärjestelmään, jonka perusteella koiras erottaa naaraan koiraasta. Havaittu ”homoseksuaalisuus” oli johtunut kärpäsen aistijärjestelmän pimenemisestä, eikä sillä ollut mitään tekemistä banaanikärpästen seksuaalisuuden kanssa. Juttua varten haastateltu dosentti Tapio Heino huomautti lisäksi, että kärpästen yhteydessä ei voida puhua seksuaalikäyttäytymisestä *samassa merkityksessä* kuin ihmisten yhteydessä.

Sen sijaan huolestuttava oli jutun kirjoittaneen toimittaja Tuomas Mannisen imarteleva toteamus: ”Mikäli homoseksuaalisuus on geeneissä, kaikenlainen syyllistäminen voidaan vihdoin lopettaa.” Taustaoletuksena oli, että luonnon ominaisuutta ja determinoitua käyttäytymistä ei voitaisi arvostella mutta valittua tai merkityksellistä toimintaa muka voidaan ja että se sen vuoksi on pahaa. Tämän mukaan vasta syyntakeettomuus olisi vapauttavaa ja tekisi ihmisen onnelliseksi. Lauseessa oli jälleen sekoitettu syyn käsite. Kaikki merkityksellinen seksuaalinen toiminta on yhtä vähän syyllistettävää kuin kehuttavaa. Homoseksuaalisuutta ei siis voitaisi ”syyllistää” sen enempää syyttelevässä kuin selittäviä syitäkään etsivässä merkityksessä. Eihän heteroseksuaalista käyttäytymistäkään ole ”syyllistetty” sillä perusteella, että sitä vastaavaa ominaisuutta ei ole voitu löytää geeneistä. ”Banaanikärpästen lämmittämisellä” hehkuttteleva juttu päättyikin hersyvään vitsiin, ”miten voi erottaa kaksi ruotsalaismiestä toisistaan saunassa?” Vastaus: ”Rautakangella.” Seuraavan päivän lööpistä saatoimmekin jo löytää kissan kokoisilla kirjamilla kirjoitetut sanat: ”Kaksi suomalaismiestä kuoli saunaan”![401]

5.4.2. Naturalismin ideologiset lähtökohdat ja seuraukset

Uusiksi ja vallankumouksellisiksi mainostetut aivotutkimuksen ja geeniteknologian lohkot toistavat samaa mittaavaa ja laskennallista asennetta, joka oli ominainen varhaiselle positivismille ja empirismille. Ne toteuttavat olemusajattelua ja suostuttelevat ihmisiä otaksumaan, ettei

heidän toimintansa johdukaan heidän omasta harkinnastaan vaan on määrättyä ja geeneihin kirjoitettua. Ne kiistävät ihmisen vapauden. Omaksuttuina oppeina ne johdattavat ihmisiä väistelemään myös omaa vastuutaan, kun käyttäytyminen nähdään ennalta päätettynä. Tämän mukaan ihminen ei ole rikollinen siksi, että hän on köyhä ja yhteiskunta sortaa häntä, vaan siksi, että hänellä *on rikollisen olemus ja geenit*. Ihminen ei harrasta seksin eri muotoja siksi, että hän tavoittelisi nautintoa toimintansa päämääränä, vaan hänen käyttäytymisensä *johtuu siitä, että hänellä on homo- tai heterogeeni*. Ihminen ei ole luonteeltaan iloinen ja sosiaalisesti aktiivinen siksi, että hänellä on paljon (tai liian vähän) myönteisiä kokemuksia, vaan hänen sosiaalisuutensa *syy on se, että hänellä on kanssakäymistä aiheuttava geeni*. Tällainen ajattelu on yleistävää ja yksinkertaistavaa. Se kohtelee ihmistä ”massojen ja joukkokohtausten osana”, aivan kuten Buber kuvaili. Tämä on ihmisten hallitsemiseen tähtäävän tieteen mukaista. Kun ihmisen olemus on leimattu hänen otsaansa, voidaan murentaa pohjaa filosofialta, joka etsii toiminnan motiiveja sosiaalisten ja taloudellisen suhteiden, vallankäytön tai esteettisten merkitysten piiristä.

Asian voi sanoa myös niin, että jos yhteiskunnallisen erilaisuuden ja erimielisyyden väitetään johtuvan geeneistä, niitä ei tarvitse enää ymmärtää vaan parantaa, ja yhteiskuntakriitikoiden suut tukitaan päänsärkypillereillä. Sellaista ajattelua vastaan hyökkäsivät Michel Foucault ja luonnontieteellisen psykiatrian kriitikkona tunnettu Thomas Szasz sekä heidän lukuisat oppilaansa molemmin puolin Atlantia jo 1960-luvulla.[402] Maailma, jossa elämme, on silti aina vain amerikkalaisempi. Runsaan ja kalliiksi käyvän aivotutkimuksen ohella aivoja käytetään yhä vähemmän. Geeniteknologia ja aivotutkimus olivat 1990-luvun uusideologioita, joilla 1950-luvun positivistista ihmiskuvaa yritettiin tuoda takaisin. Kyseistä pyrkimystä voidaan kuvata myös vastareaktioksi, jolla 60-luvun yhteiskunnallistumistendenssi yritettiin kääntää 90-luvun olemusajatteluksi.

Onnellisuuspillereiden ja aivomanipulaation tuloksena lähestymme jälleen yhteiskuntaa, jossa kaikki voi olla sairautta, ja sairaus on vain väärä ajatus. Väitteeni on, että biologistinen olemusajattelu muodostaa nykyisin erään keskeisen uhan kehittyneelle sosiaalitieteelliselle tutkimukselle. Tämän toteaminen ei ole vain tulkintojenvaraista, vaan naturalistisen ajattelun seuraukset voidaan lukea suoraan aivotutkijoiden ja geeniteknologien ohjelmanjulistuksista. Niistä eivät ole valtakulttuurien ehdoilla tapahtuva rodunjalostus ja käyttäytymisominaisuuksien valikointikaan kaukana. Tamperelainen neurologian professori Harri Frey valaa geeniteknologian innokkaimpiin odottajiin uskoa seuraavin sanoin:

> Tästä on kuitenkin vielä pitkä taival kuljettavana, ennen kuin aivotutkimus voi tuoda apua moniin ihmiskunnan säilymisen kannalta

keskeisen tärkeisiin kysymyksiin, jotka liittyvät väkivaltaisen käyttäytymisen, sotien, seksuaalisten poikkeavuuksien ja monien muiden meitä yksilöinä ja yhteisönä jatkuvasti uhkaaviin tekijöihin.[403]

Kirjoittajan varauksellisuus lienee nähtävissä enemmänkin rohkaisuksi kuin epäilyksi. Aivotutkimuksen tarkoitusperiä ei kyseenalaisteta. Tämän mukaan väkivaltainen käyttäytyminen on uhka mutta eivät sen yhteiskunnalliset syyt. Kirjoittaja kieltäytyy tunnustamasta itseään sen yhteiskunnan jäseneksi, joka tuota väkivaltaa tuottaa. Seksuaalivähemmistöt ovat hänen mielestään vaarallisia ”poikkeavuuksia”, jotka on eliminoitava, vaikka tosiasiassa juuri heteroseksuaalisen valtakulttuurin aiheuttama väestöräjähdys uhkaa ”ihmiskunnan säilymistä” enemmän kuin mikään muu. Freyn lausetta lukiessa toivoisi, että aivotutkimus olisi keksinyt parannuskeinon ennen kaikkea kielioppivirheiden korjaamiseen.

Lauselma tuo mieleen myös vanhan totuuden siitä, ketkä olivat kansallissosialistisessa Saksassa toimeenpannun natsilääketieteen oppimestareita. Fenomenologi Martin Heideggeria on usein syytelty siitä, että hän toimi oman kotikaupunkinsa, Freiburgin, yliopiston rehtorina aikana, jolloin natsit olivat nousseet valtaan, eikä hän paennut monien muiden tavoin ulkomaille. Kriitikoiden mielestä professori, joka ei pakene fasismin edessä, ei ole hyvä ihminen.[404] Kuten Lauri Rauhala osoittaa, Heideggerin filosofian sisällöillä ei ollut tekemistä kansallissosialistisen fasismin kanssa,[405] mutta suomalaisella lääketieteellä sen sijaan on. Oletettavasti monet empiristit syyttävätkin fenomenologeja ”natsismista” lähinnä peitelläkseen omaa osuuttaan asiassa. Pari vuotta sitten suomalaista tiede-elämää kohahdutti TV-dokumentti, jossa osoitettiin, että natsilääketieteen jäljet johtivat myös arkkiatri Arvo Ylpön työpöydälle.[406] Ohjelma todisti, että eräät suomalaiset empiristit olivat osallisina natsilääketieteen toimeenpanemiin vivisektioihin eli ihmiskokeisiin. Kyseenalaiseen asemaan joutui myös lääkäri Mauno Vannaksen maine. Kuten Olli Stålström huomauttaa, hänet oli jopa valittu Suomen varaführeriksi sitä silmällä pitäen, että Saksa sodan kuluessa miehittää Suomen.[407] Fysiologi Yrjö Reenpäällä väitetään olleen yhteyksiä natsien lääketieteellisiin kokeisiin. Ernst Nevanlinna piti yllä jatkuvia kontakteja Saksan äärioikeistoon 1930-luvulla, ja samassa asemassa katsotaan myös Edwin Linkomiehen toimineen.

Tätä taustaa vasten ei ole ihme, että Levinasin filosofia oli sekä naturalismin että ihmistä kaiken mittana korostavan humanismin vastaista, olihan sen alkutekijät luotu keskitysleirillä. Samassa valossa voidaan ymmärtää myös Heideggerin esittämiä naturalismin ja humanismin *kritiikkejä*, jotka olivat pohjimmiltaan fasisminvastaisia. Juopuminen kokeellisen tieteen edistysaskeleista tuotti yrityksen jalostaa ihmisistä tietyn ideologian kannalta ”parempia”. Se oli osa mekanistis-

materialistista persoonanmuodostusta ja johti hirmutekoihin ihmistä tutkivissa laboratorioissa. Mutta yhä edelleen monet empiristit puhuvat ”väestönseulonnasta”, ”ei-toivottujen käyttäytymisominaisuuksien karsinnasta” ja ”selektiosta” ikään kuin he eivät ymmärtäisi näiden käsitteiden ideologisuutta.

Naturalismin ja fenomenologian ihmiskuvaa erottaa toisistaan myös se, että empiiristen tieteiden tulokset ovat usein sovellettavissa sodankäynnin tarkoituksiin toisin kuin fenomenologian. Suuri osa empiirisen psykologian innovaatioista on suorastaan peräisin sodankäynnin piiristä. Esimerkiksi entisessä Neuvostoliitossa kiinnitettiin suuria toiveita ihmisen aistikyvyn tutkimiseen, koska arveltiin, että audiovisuaalisin keinoin ihmisen aisteja voidaan jatkaa ja terästää sodankäynnin kannalta ylivertaisiksi. Tällainen tutkiminen ei ollut transsendentaalista, vaikka sen kohteena olikin ihmisen aistikyky. Tosiasiassa transsendentin merkitys oli kokonaan kiistetty, ja tutkimuksessa keskityttiin analysoimaan vain aisteille avautuvaa immanenttia maailmaa. Tuloksena on saatu laadukkaita kiikareita, mikrofoneja ja sotilaskypäriä, joiden verhoamat ”kasvot kaasunaamari on muuttanut pirunkasvoiksi”, kuten Hermann Hesse sanoo romaanissaan *Arosusi*.[408] Länsimaisten tieteiden historia on täynnä kertomuksia *laboratory habit of mind* -professorista, joka oli ”oikein tunnollinen tieteenharjoittaja” ja joka myös sodassa noudatti käskyjä todellisella ”tiedemiehen tarkkuudella”!

5.4.3. Ihmisen ja luonnon ero: susi sudelle ihminen?

Ihmisen toimintaa pitäisi ymmärtää ihmistieteen keinoin, kun taas fysikaalisen luonnon ilmiöitä selittää luonnontiede. Jos ihmisen toiminta tematisoidaan luonnonilmiöksi, tiede väistämättä objektivoi ihmistä. Se kohtelee ihmisiä samaan tapaan kuin muitakin luonnonolioita, vailla moraalia.

Myöskään eräiden nykyajan filosofien tuntema huoli eläinten oikeuksista ei välttämättä merkitse *ihmistä* koskevan etiikan siirtämistä eläinten kohteluun. Mutta se voi heijastella naturalistisen filosofian ylivaltaa, jonka mukaan ihmistä ja eläintä pidetään keskenään *vertailukelpoisina*. Eläinten oikeuksia puolustavassa filosofiassa onkin kyse enemmän siitä, että ihminen on ensin oletettu eläimen kaltaiseksi olennoksi, ja etiikkaa on luotu naturalististen oletusten varaan. Sitten on ryhdytty perustamaan ”ihmisoikeuksia” myös eläimille. Eläinten asemaa siirtymäobjekteina ja tunteensiirron välineinä en pidä tässä yhteydessä kommentoimisen arvoisena (paitsi että kettujen suojelussa menee hyvää hepanhoitoaikaa hukkaan). Riittänee kun totean, että eläinaktivismi heijastelee ihmisen ja eläimen keinotekoista vertailukelpoistamista. Merkittävin vahinko, jonka eläinaktivismi saa aikaan, eivät ole turkis-

tarhojen tuhot, vaan ihmiskuvan naturalisoiminen. Se on ihmisen ja eläimen välisen eron hämärtämistä, ja se voi saada myös koomisia muotoja. Amerikkalaisten väkivaltaelokuvien lopputeksteistä voi löytää toteamuksen: *”No animals were harmed during the making of this film.”* Juuri ihmiskuva on se osapuoli, joka kärsii eniten inflaatiota huolessa eläinten oikeuksista.

Toisaalta kaikkien luontokappaleiden hyvinvointi on elämän kokonaisuudelle tärkeää. Se on sitä sinänsä ja symbolisesti. Eläinten teollisessa hyödyntämisessä saattaa heijastua jotakin myös siitä, miten suhtaudumme ihmiseen. Mutta ihmisen ja eläimen analogia on filosofisesti katsoen erittäin kompleksinen ja johtaa helposti paradokseihin. Ensinnäkin, ihmistä ei voitane pitää kovin inhimillisenä, jos hän suhtautuu välinpitämättömästi eläimiin. Myös naturalistisen analogian *vastustaminen* saattaa siis tuottaa ihmiskuvan, joka on epähumaani. Toiseksi, jos tutkija *perustaa* etiikkaansa ihmisen ja eläimen analogiaan, katoaa ihmisen ja eläimen välinen ero. Jos esimerkiksi hyväksymme ihmisen petoluonteen (”ihminen on ihmiselle susi”), hyväksymme samalla ajatuksen, että ihminen on lihansyöjä ja että hänen kelpaa syödä eläimiä. Johtopäätöksenä on, että niin ihmisen ja eläimen vertailukelpoistaminen kuin sen vastustaminenkin voivat johtaa epäsuoraan naturalisoimiseen ja dehumanisoimiseen. Tämä on nähdäkseni Leena Vilkan esittämien eläinanalogioiden keskeinen heikkous.[409] *Ihmiskäsitykseen* liittyviä vaikutuksia ja lähtökohtia ei ole pohdittu, toisin sanoen on laiminlyöty tutkimuskohteen tai -aiheen ontologinen analyysi ja jätetty huomiotta selitystasojen erot sekä tutkimusotteen pätevyysala.

Edellä sanottu herättää kysymyksen, miten filosofien olisi vastattava siihen ihmiskuvan naturalisoimiseen, joka eläinanalogioista seuraa. Naturalistille luonto petoeläimineen ja bakteereineen on ollut yleensä joko ihmisen pysyvä vihollinen tai hartaan palvonnan kohde. Toisaalta pelkkä humanistinen asennoituminen saattaa olla sekin vahingollista, sillä se asettaa ihmisen yksipuolisesti kaiken mitaksi. Professori Antti Eskola toteaakin eräässä vastauksessaan kalastaja Pentti Linkolalle, että ”minulle puut ovat puita ja elukat elukoita ja vasta ihminen antaa niille arvon ja merkityksen”.[410] Tässä mielipiteessä on hyväksyttävää ajatus ihmisen ja muiden luonnonolentojen erilaisuudesta: ihmisen toiminta ei ole reaktionomaista kuten eläimen, vaan sitä luonnehtivat tietoisuus ja arvovalinnat. Toisaalta arveluttavaa on toteamuksen ihmiskeskeisyys. Vastaukset naturalismin ja humanismin väliseen rajankäyntiin löytyvätkin persoonan käsitteen kautta. Lauri Rauhala on todennut selkeästi, että ”eläin ei voi olla persoona”, ja Martin Buber painottaa samaa asiaa teoksessaan ”Minä ja Sinä”. Sen mukaan ihmistä ja eläintä erottaa eläimen mahdottomuus olla Minä–Sinä-suhteessa: eläin ei voi olla dialoginen. Buber sanoo näin:

> Eläin ei ole niin kuin ihminen, kaksitahoinen. Perussanojen Minä–Sinä ja Minä–Se kaksitahoisuus on niille vieras, vaikkakin ne voivat sekä kääntyä toisen olennon puoleen että myös tarkastella esineitä.[411]

Tämän mukaan olisi väärin sanoa, että eläimeltä *puuttuu* persoona. Jo keskiajan filosofit ajattelivat, että Jumala ja eläimet ovat itsessään täydellisiä. Heiltä ei puutu mitään. Sen sijaan ihmisellä on oman luontonsa keskellä tietoisuus myös täydellisestä, hyvästä ja kauniista. Ihmisen eksistenssiä leimaa epätäydellisyyden kokemus. Juuri tämä eroavuus tekee ihmisistä ihmisiä ja eläimistä eläimiä. Eräs totuus lienee lausuttu myös kielessä. Jos ihmiset olisivat eläimiä ja eläimet ihmisiä, mihin me tarvitsisimme niitä erottavia käsitteitä?

5.5. MIKSI SYSTEEMIFILOSOFIAT EIVÄT TAVOITA DIALOGIA?

Naturalismissa sinänsä ei ole moittimista, jos sillä tarkoitetaan vain ihmisen ja luonnon välistä symbioosia ja ekologisia periaatteita. Mutta ihmisen toiminnan luonnontieteellinen selittäminen muodostaa uuden uhkakuvan kehittyneelle sosiaali- ja ihmistieteelliselle ajattelulle. Se tekee mahdolliseksi myös manipulaation, joka voi olla yhtä hyvin geneettistä kuin asenteellisestikin vaikuttavaa.

Ihmiskuvat ja ideologiat ovat usein lähellä toisiaan. Tieteellinen ajattelu sisältää aina jonkinlaisen ihmiskuvan. Se ottaa kantaa poliittisiin ja elämänkatsomuksellisiin kysymyksiin. Tärkeää olisi kiskoa ne esiin metodologisen ammattikielen alta. Monet tutkijat eivät edes itse tiedä, minkälaiseen filosofiaan heidän työnsä perustuu. Esimerkiksi aivotutkimusta ja tekoälyntutkimusta on leimannut vulgaarimaterialismi, jota tutkijat eivät itse tiedosta lainkaan. Lääketiede on edelleen viritetty yksipuolisesti somaattisen, konkreettisia löydöksiä etsivän, tutkimuksen varaan. Saman totesi jo Elias Lönnrot väitöskirjassaan vuonna 1832.[412] Merkittäviä ihmiskuvaa koskevia valintoja tehdään näennäisesti vähäpätöisilläkin menetelmällisillä ratkaisuilla. Niiden ei tarvitse olla syvästi periaatteellisia sen enempää hyvässä kuin pahassa. Dialoginen filosofia on väistämättä ideologiakriittistä. Se ottaa kantaa myös ihmiskuvaa koskeviin oletuksiin ja tieteen omiin sitoumuksiin.

5.5.1. Empiirisen tutkimisen karikoita

Tutkimuksessa, jossa tutkija kerää tietoja lomakkeella, ei useinkaan tulla pohtineiksi järjestelyn *ihmiskuvaa* ja *tiedekäsitystä*. Tutkija ei useinkaan huomaa, että jo siinä, kun tutkittava vastaa lomakkeen kysymyksiin, hän suorittaa oman elämänsä arviointia ja tulkintaa. Näin on, vaikka mo-

derni sosiologia ja psykologia eivät pidäkään ihmisten omia arvioita omasta elämästään luotettavina. Juuri pyrkimys subjektiivisuuden kiertämiseen on johtanut kokeelliseen, empiiriseen ja objektiiviseen tieteenihanteeseen, johon yhdistetään tilastollista yleistämistä. Sen mukaan pidetään suorastaan suotavana, että ihmisten omat tulkinnat katoaisivat otokseen ja tilastollinen keskiarvoluomus sovittaisi ihmisten omasta elämästään tekemien johtopäätösten vaihtelut.

Tosiasiassa ihmiset saattavat antaa hyvinkin erilaisia tulkintoja kokemilleen asioille. Jos ihmisiltä kysytään esimerkiksi syrjintäkokemuksiin liittyviä asioita lomakkeella, vastaajat saattavat yhtä hyvin liioitella kuin vähätellä kokemuksiaan. Sitä, mitä tosiasiassa tapahtuu, ei voida tietää yksilöiden kohdalla, jos asiaa tutkitaan tilastollisesti. Olennaista on, että vaihtelut eivät ole pelkkiä aste-eroja, vaan ne ilmentävät periaatteellista ongelmaa: ihmisen yksilöllinen kokeminen ja kokemukset, joista empiiriset tieteet puhuvat, ovat eri asioita. Ihmisen subjektiivinen kokemus sisältää sekä semanttisia että arvomerkityksiä, kun taas empiirisessä tutkimuksessa tilastollisesti yleistetty ”kokemus” on pelkkä abstraktio ja idealisaatio, johon ei liity persoonallisia merkityksiä. Kysymys on subjektiivisen kokemuksen ja yleistämällä saadun kokemuksen erosta. Ongelma on, miten tavoittaa subjektiivinen kokemus tieteen keinoin. Kuten olemme nähneet, sekä Buber, Levinas että Gadamer ajattelivat sen olevan mahdotonta ja jopa tarpeetonta. Nämä tasot voidaan ja pitäisikin jättää erilleen. Empiiristä tutkimusta voidaankin pitää oikeutettuna juuri ja vain tasojen välisen kuilun *periaatteellisen* silloittamattomuuden vuoksi hieman samalla tavoin kuin pakon edessä tehtyä rikosta.

Mikäli asiaa katsotaan etiikan kannalta, olisi hyväksi, jos ihmisten sallittaisiin olla asiantuntijoita myös itseään koskevissa asioissa toisin kuin tieteessä ja julkisessa hallinnossa yleensä. Näin tunnustettaisiin ihmisten oma vaikutusvaltaisuus, ja tieteen yhteistyökumppaneille luovutettaisiin subjektin asema. Samalla tiede saattaisi tutkimuksessa tuotetun tiedon tukemaan myös tutkittavien ihmisten omaa itseymmärrystä. Tutkijan pyrkimys näennäiseen objektiivisuuteen ei tuota sen parempaa tulosta, vaikka se omalla metodikalustollaan tavoittelisikin subjektin asemasta johtuvan erityisyyden ja ainutlaatuisuuden eliminoimista. Tutkija ei tällöin huomaa, että jo kysymällä tietyllä tavoin eli asettamalla kysymykset itse tutkija käyttää valtaa ja luo siten omia merkityksiään tutkijan ja tutkittavan väliseen suhteeseen.

Tällaista epäilyä vastaan voidaan huomauttaa, että pitäisikö empiirinen tutkimus jättää sitten kokonaan suorittamatta. Olisiko se peräti parempi tieteen kannalta? Kysymykseen voidaan vastata, että ehkä pitäisikin, jos empiria ja lakko olisivat ainoat vaihtoehdot, mutta vaihtoehtoja on onneksi muitakin. Filosofisesti katsoen tutkimuksen ei tulisi olla tieteenharjoittajan johtama koe, peli eikä kysely, vaan tutki-

mus on perimmältään *merkityksenantoprosessi*, jossa merkitykset luo tutkittava itse. Empiirisessä ja lomakehaastatteluihin perustuvassa tutkimisessa on vaara, että merkitykset luo tutkija samalla, kun kyselylomake painetaan. Vaikutus voi olla objektivoiva ja merkityksiä tukahduttava. Taustalla vaikuttaa juuri se välineellistävä ihmiskuva, jota Buber ja Levinas arvostelivat. Heidän mielestään ihmistä tutkittaessa ei ole tärkeää vain se, mitä ihmisestä tiedetään. Eettistä suhtautumista ohjaa nimenomaan se, mitä ihmisestä *ei* tiedetä. Jos asioihin suhtaudutaan ilman turhaa tieteellistä kunnianhimoa, huomataan nopeasti, että juuri se ihmisessä on mielenkiintoista, mikä hänessä on arvoituksellista, vaikeasti tavoitettavaa ja paradoksaalista. Tutkimus pääsee kiintoisampiin näköaloihin, jos se myöntää oman rajallisuutensa ja sen, että tieteellinen tutkimus jää ihmisyyden kohdalla väistämättä keskeneräiseksi ja aukolliseksi.

Näennäisesti ”epäonnistuessaan” tiede voi onnistua filosofisessa ihmisen lähestymisessään parhaiten. Huolestuttavaa onkin, että ihmistä koskevat tutkimukset ovat usein niin täydellisiä kuin ovat. Tieteellinen tuloksellisuuden vaatimus ohjaa tutkijoita yhä kovemmin ”onnistumaan” omien hypoteesiensa todistelussa. Tästä kertovat esimerkiksi Helsingin yliopistossa järjestetyt ”Onnistumisen filosofia ja psykologia” -luennot.[413] Onnistumisen käsite on idealistinen ja objektivistinen; se edellyttää absoluutin, ihanteen, johon saavutuksia verrataan. Pahimmillaan se voi johtaa ideologisuuteen ja epä-älyllisyyteen. Huolestuttavaa on, että vaikka epätäydellisiä ja luonnosmaisia tutkimuksia kohtaakin usein, harvoin kohtaa kuitenkaan sellaista tutkimusta, jossa todettaisiin, että hypoteesit johtivat perustavaa laatua oleviin ongelmiin ja niiden selvittelyyn. Harvoin kohtaa tutkimusta, jossa todettaisiin, että ilmiötä sellaisena kuin se oletettiin tutkimuksen alussa, ei ole edes olemassa: jotain meni pieleen, ja asiaa jouduttiin ajattelemaan uusiksi. Kuitenkin juuri tällaiset luonnoksenomaiset, pohdiskelevat ja perustoja kyseenalaistavat tutkimukset ovat niitä, jotka vievät eteenpäin sekä tekijänsä omaa kehitystä että tieteellistä ajattelua yleensä.

5.5.2. Dialogi – Kysymistä ja vastaamista?

Buberin ja Levinasin filosofiassa dialogi ei ole metodi. Se on osa transsendentaalisen ihmiskäsityksen mukaista toiseuden kohtaamista. Sellaisena se sopii ihmis- ja yhteiskuntatieteiden filosofiseksi perustaksi. Teemahaastattelu, narratiivisuus, puolistrukturoidut kyselyt ja osallistuva havainnointi voivat hyötyä dialogiseen kohtaamiseen perustuvasta ihmiskäsityksestä. Kuten Buber ja Levinas painottivat, keskeinen kysymys koskee kokemuksen asemaa. He katsoivat, että ihmisestä ei voida saada kokemusta kokonaisuutena, sillä tietoisuutemme ei pääse käsiksi

toistemme kokemuksiin. Toinen jää absoluuttisesti toiseksi, vieraaksi. Kun tunnistamme toisen ihmisen erilaiseksi, tiedämme kuitenkin jo jotain hänestä.

Tärkeää on, että kokemus, josta empiirisissä tieteissä puhutaan, ei ole sama kokemus kuin ihmisen oma kokemus. Empiirisissä tieteissä kokemus on hypostasoitu: siitä on tehty laskettava kokemusyksikkö tilastoimista varten. Tämä on ollut positivistisen asenteen lähtökohta. Ihmisestä on tehty laskettava kokemusyksikkö, jota voidaan mitata ja luokitella. Positivistinen asenne *reifioi*, se esineellistää. Positivismia lähellä on empirismi, joka väittää puhuvansa kokemuksesta mutta joka tosiasiassa tekee kokemuksesta tieteen sisäisen kokemusyksikön. Positivismi on tieteenfilosofinen asenne, ja empirismi on sen mukainen metodologia. Ne ovat ohjanneet myös ajallisesti myöhäisempää pragmatismia puhumaan ”tieteen sisäisistä totuuksista” (tieteellinen realismi), joiden valossa totuus ajatellaan teoriariippuvaiseksi, ”teorioiden sisäiseksi”.[414]

Ajatus totuuden teoriariippuvuudesta voi ensikatsomalta näyttää transsendentaalifilosofioiden mukaiselta, koska se tunnustaa todellisuuden transsendenttiuden ja havaintojemme teoriapitoisuuden. Tosiasiassa teoriariippuvuuteen ja uuskantilaisuuteen kytkeytyvä tieteellinen universalismi on transsendentaalisen asenteen vastainen. Siihen sisältyy otaksuma, että tieteellisen kielen kautta tematisoitu kokemus on kaikille yleispätevää ja samanlaista. Tämän mukaan tavat puhua asioista nähdään yleispätevinä ja kaikille yhteisinä. Luonnontieteellinen asenne ja teoriakieli on siirretty ihmisen tutkimiseen. Tällainen tiede pyrkii omistamaan tiedon: tiede hallitsee. Se on mekanistista ongelmanratkaisua, kun taas transsendentaalinen ihmistiede pyrkii pitämään toiseuden avoimena tutkittavien omalle merkitystenannolle. Alkuperäisessä transsendentaalifilosofiassa kokemusten myönnetään jäävän viime kädessä tieteiden tavoittamattomiin. Eikä vain ihminen sinänsä ole tutkimukselle transsendentti, vaan myös käsitteet ja merkitykset ovat pohjimmiltaan transsendentteja. Tämän mukaisesti myös ymmärtäminen pitää mieltää raja-arvoksi, jota inhimillisessä kommunikaatiossa lähestytään.

Realismi eri muotoineen muodostaa tietenkin paitsi tieteenfilosofisen katsantokannan, myös kirjallisen ja taiteellisen tyylisuunnan. Yhtä kaikki, tieteellinen asenne sinänsä on eräänlainen realismin laji sikäli, että se suhtautuu maailmaan yksitotisesti ja totuuteen pyrkien. Näin ollen on kysyttävä, tekeekö tieteen huomaamaton määritteleminen jo alkuperäisesti ”realismiksi” hyvää filosofialle, jonka pitäisi koostua merkityksistä sekä tajunnallisista tulkinnoista ja jolle luova komponentti on keskeinen. Dialogisen filosofian mukainen filosofiakäsitys pyrkii kumoamaan tieteellisen ja realistisen kokonaiskuvan mahdollisuuden ja esittää, että todellisuus on monesta osatekijästä ja näkökulmasta koostuva peli – Heideggerilta tunnetun ”nelinpelin” tavoin. Siinä osapuolina olivat maa, taivas, kuolevaiset ja jumalat, kun taas filosofian,

tieteen ja kirjallisuuden osapuolina ovat minä, sinä, kolmannet ihmiset ja niin sanottu todellisuus sekä sen eri tulkinnat. Realismin ongelma on, että se pyrkii totuuteen ja kuulostaa siten poliittiselta ohjelmalta, jonka mukaan oma käsitys todellisuudesta halutaan osoittaa ainoaksi oikeaksi.

Naturalistisesta innostuksesta on olemassa huvittaviakin esimerkkejä. Ne kertovat meille, mitä seuraa, jos myös luontoon suhtaudutaan välineellisesti. On olemassa tieteenfilosofeja, jotka näkevät tiedonmuodostuksen selitysvoimaisimmat ja kehityskelpoisimmat mahdollisuudet niin sanotussa tieteellisen tiedon interrogatiivimallissa eli kysymiseen ja vastaamiseen perustuvassa dialektiikassa: ihminen ”kysyy” ja luonto ”vastaa”.[415] Vaikka tämä näennäisesti muistuttaakin dialogia, sen perusasenne ei ole dialogisen kohtaamisen mukainen. Asenteita erottaa jo se, että interrogatiivimallissa ihmisen laajenemaan pyrkivä hallitsemisen halu asettaa kysymykset omalla metodologisesti määrätyllä tavallaan. Edes vastausten ”korjaava” vaikutus kysymysten asettamiseen ei riitä parantamaan tilannetta, kun kysymiseen liittyvä dualismi jo sinänsä objektivoi ja rajaa pois inhimillisesti tärkeitä piirteitä tutkimusaiheiden olemuksesta. Interrogatiivinen tutkimusasenne onkin kotoisin luonnontieteiden piiristä, ja sen toteutumisyhteys on naturalistinen.

Interrogatiivimallin onttous paljastuu käytännön esimerkkien kautta. Tässä yhteydessä voidaan tarkastella vaikkapa tuholaismyrkky DDT:n ympäristövaikutuksia. DDT:n käyttöönotto ja suosio olivat osa 1960-luvun tieteellistä innostuneisuutta, päihtymistä tieteen kaikkivoipaisuuskuvitelmista. Ihminen kysyi: ”Tuhoaako DDT lehtikirvat?” Ja luonto vastasi: ”Kyllä tuhoaa.” Se, mitä ihminen *ei huomannut* kysyä, oli: ”Kasautuuko DDT myös ravintoketjuun?” Seuraukset tunnemme. Haitoista päästiin eroon – tosin hitaassa tahdissa – vain lopettamalla myrkyn käyttö, mutta monien nykyaikaisten keksintöjen seuraukset ovat peruuttamattomia. Esimerkiksi geenimuuntelun tulokset ovat kerran luontoon päästettyinä lopullisia, eikä niitä saada koskaan luonnon kiertokulusta pois. Myöskään se, että geenimuunnellun soijan mutaatiot eivät välity eläinten ruoansulatuselimistön kautta eläimeen ja eläimen kautta ihmiseen, ei ole kiistatonta.[416]

Samanlainen ajattelu toistuu luottamuksessa teknisten tieteiden voimaan. Ydinvoiman tarpeellisuudesta vakuuttuneet teknokraatit eivät halua ajatella tiedon perusteita eettiseltä kannalta. Ydinvoimasta suostutaan tunnustamaan vain tämänhetkisen tietämyksen varassa valottuvat ”tosiasiat”, kuten taloudellinen hyöty ja riskirajojen alittuminen, joka pätee, jos ja vain jos kaikki sujuu niin kuin on suunniteltu. Kuin sattumalta jätetään huomiotta, että maailmassa kaikki ”tosiasiat” ovat vain todennäköisyyksiä; ne pätevät *tietyin ehdoin*. Ja aktiivisesti unohdetaan se, että ydinvoiman käyttö sitoo tulevat sukupolvet ydinsaasteiden aiheuttamiin sairauksiin ja riskeihin vuosituhansiksi eteenpäin. Ydinvoiman kannattajat pitäytyvätkin näennäisesti ”todistetta-

vissa" olevassa tiedossa, joka tosiasiallisesti koostuu vain ehdollisista todennäköisyyksistä. Voiton saattaa lopulta viedä luonto omalla yllättävyydellään, kun laskuista jätetään pois sivuseuraukset.[417]

Analyyttinen tieteenfilosofi ei yleensä suostu kysymään oman peliteoreettisen asenteensa ennakkoehtoja, joiden varassa hänen mallinsa toimii tai kaatuu. Hän pitää tärkeänä vain sitä, mikä voidaan todistaa hänen oman ajattelunsa sisällä. Hän sanoo, että on eleganttia pitäytyä teoreettisessa konseptiossa, koska "totuus on teorioiden sisäistä". Hän välttää puhumasta mitään maailmasta, jota hän epäsuorasti manipuloi ja jonka hän joka päivä kohtaa. Kuitenkin vasta periaatteellisten ongelmien tunnustamisesta alkaisi varsinainen filosofia. Amerikansuomalaisen tiedemiehen, Jaakko Hintikan, kehittelemä kysymisen ja vastaamisen interrogatiivimalli toistaa perimmältään samaa asennetta kuin G. H. von Wrightin praktinen syllogismi: se jättää ottamatta huomioon ei-aiotut ja ei-tarkoitetut sivuseuraukset.

Hintikan kehittelemän interrogatiivimallin pääajatus on edellä selitetty periaate, että ihminen esittää luonnolle kysymyksiä, joihin luonto "vastaa".[418] Dialogisen filosofian näkökulmasta interrogatiivimalleja voidaan sanoa katekeettisiksi, sillä niissä tiedonhankintaan tähdätään strategisten kysymysten ja vastausten mukaisien oppijärjestelmien avulla. Induktiivisen ja deduktiivisen päättelyn asemasta tällainen ajattelu pyrkii hyödyntämään abduktiivisen päättelyn mallia, jonka mukaan kysyminen ja vastaaminen nähdään itseään muovaavana, täydentävänä ja korjaavana prosessina. Tällaisen toiminnan tuloksena ei kuitenkaan ole aito keskustelu vaan pikemminkin kuulustelu.

Esimerkiksi luontoon kohdistuvaa interrogatiivisen tiedonhankinnan strategiaa alkaa helposti leimata perinteinen subjekti–objekti-jako sekä haltuunoton ja valloittamisen pyrkimys, jolloin tutkija tulee rajanneeksi kysymykset vain utilitarististen hyötymisnäkökohtien mukaisiksi luoden siten välineellisen käyttösuhteen luontoon. Tämäntyyppinen kysyminen ei ole perimmältään sokraattista, vaan se toistaa Francis Baconilta tuttua "tieto on valtaa" -asennetta. Jo kysymysten asettamiseen sinänsä voidaan katsoa liittyvän vallan käyttöä, kun taas sokraattinen kysyminen luovuttaa vallan *toiselle ihmiselle*, joka saa tilaisuuden vastata. Koska luonto ei voi olla subjekti, luonnolla ei ole tietoisen vastaamisen mahdollisuutta, vaan tutkija tulee väistämättä itse asettaneeksi mielen todellisuuteen kysymyksillään. Siksi interrogatiivinen ajattelu saattaa toistaa imperialismin ajalle tyypillistä todellisuuskäsitystä ja on vaarassa välineellistää aineellisen luonnon vielä esineellistävämmin kuin toisen ihmisen.

Sen sijaan tutkijan suhdetta toiseen ihmiseen pitäisi leimata puhdas ymmärtämisen ja tietämisen halu – tai ihmis- ja yhteiskuntatieteille yleisesti myönnetty pyrkimys olojen rakentavaan korjaamiseen. Interrogatiivimalleissa painotetun systeemiteorian sijasta dialogisuus pitäisi

myöntää osaksi laajempaa transsendentaalifilosofista ihmiskäsitystä, etiikkaa ja antropologiaa Buberin ja Levinasin tapaan. Käytännössä tämä tarkoittaa, että tutkijoiden pitäisi ottaa huomioon myös se, mikä tahtoo jäädä heidän oman ymmärryksensä ja tietokykynsä sekä hypoteesien muodostamisensa ulkopuolelle, toisin sanoen kaikki sellainen, mitä tutkimuksen kohteesta *ei voida tietää*. Juuri se, mitä ei tiedetä, on filosofisesti yhtä tärkeää ja jopa tärkeämpää kuin se, mitä tiedetään. Kuinka siis tiedämme ja osaamme esittää oikeat kysymykset? Vastausta tähän ongelmaan ei ole, mutta tilanteeseen voi varautua transsendentaalisen ihmiskäsityksen keinoin. Sen lisäksi, että ihmiset ovat suhteessa toisiin ihmisiin ja ulkoiseen todellisuuteen (joka Buberin ja Levinasin tapaan mielletään transsendentiksi), ihminen on dialogisessa suhteessa myös omaan itseensä ja historiaansa. Ja juuri tämä luo perusteen teesilleni: ”Kohtele ihmisyyttä itsessäsi ja toisissa ihmisissä aina suurena arvoituksena.”

Entä mitä merkitystä edellä mainituilla luonnontieteistä saaduilla opetuksilla on ihmistieteille? DDT:n ympäristövaikutuksia vastaava tilanne ihmistutkimuksen piirissä toteutuu, kun tutkija tekee rastikyselyä tutkittaville. Lomakkeessa on väite ”Edustan ja kannatan moniarvoisuutta ja toivon sen lisääntyvän yhteiskunnassamme”, johon vastaavat erilaiset ihmiset. Vastausvaihtoehdot ovat ”kyllä” ja ”ei”. Kun ulkomaalainen maahanmuuttaja vastaa kysymykseen, hän panee rastin ruutuun ”kyllä”, koska hän toivoo toleranssin lisääntyvän Suomessa asuvia ulkomaalaisia kohtaan. Kun suomalainen skinhead-järjestön aktivisti vastaa samaan kysymykseen, hänkin laitaa rastin ruutuun ”kyllä”, koska hän toivoo suvaitsevaisuutta omalle joukkueelleen. Kun tutkija lukee lomakkeita, hän ei välttämättä tiedä, minkälaisen maailmankuvan taholta vastaukset on muodostettu ja minkälaisiin elämänasenteisiin ne liittyvät. Näin voi olla varsinkin, jos kysymykset esitetään laajan, survey-tyyppisen satunnaisotannan keinoin. Rastit ovat ruudussa ”kyllä”, mutta vastaukset eivät kerro käytännöllisesti katsoen mitään vastaajien ajatuksista. Sen sijaan vastausten vieminen sellaisinaan tilastoihin saattaa johtaa tulkintoja pahasti harhaan, eikä epäluotettavuutta sovita edes tilastollisen yleistämisen voima. Päinvastoin: se lisää sitä.

Vaalien jälkeen monet tilastotieteilijät usein sanovat, että ihmisten poliittiset mielipiteet eivät ole muuttuneet, jos puolueiden voimasuhteet ovat suunnilleen samat kuin ennenkin. Tosiasiassa on mahdollista, että puolueiden välillä on käynyt vilske, ja äänestäjiä on virrannut puolueesta toiseen, mutta vain lopputulos on säilynyt ennallaan. Tilastollisen asenteen ongelma ei yleensäkään ole induktion pätevyys sinänsä (yksittäisestä yleistämisen epäloogisuus) eikä tilastollisen luotettavuuden varmistelu, vaan ongelma on perustava: *miten tavoittaa yksilöllinen maailmankuva ja merkitysyhteys, josta vastauksia annetaan?* Tässä mielessä ihminen on tutkimukselle suuri kysymysmerkki. Transsendentaalinen

ihmiskäsitys myöntää toisen ihmisen ja todellisuuden tavoittamattomuuden. Se myöntää myös, että on turha yrittää pukea todellisuutta metodisen yleistämisen pakkopaitaan.

5.5.3. Naturalisoimisesta ja pragmatisoimisesta

Transsendentaalifilosofioita arvostellaan usein siitä, että ne nojautuvat tiedon aukkoihin ja rajoihin. Tieteessä on totuttu ajattelemaan, että negatiivinen todistus ei ole pätevä. Tulos, jonka mukaan tutkijan tekemä oletus tai väite osoittautuu epätodeksi, ei lisää tutkimuskohdetta koskevaa informaatiota. Ajatellaan, että tärkeää tietoa on vain se, mikä voidaan positiivisesti osoittaa todeksi. Tällainen johtopäätös on yksinkertaistava, mekanisoiva ja vaarallinen. Negatiivisella todistuksella on merkitystä aina, kun se rajaa pois vastaoletuksen. Kaksiarvoisessa tilanteessa oletus on tällöin tosi. Esimerkiksi jos ihminen *ei* ole kuollut, hän todistettavasti elää, koska kukaan ei voine olla vain osittain kuollut. Mutta negatiivisella todistuksella on arvoa *ennen kaikkea tiedonhankinnan asenteisiin.* Olisi tärkeää tunnustaa informaatiota lisääväksi viisausvarannoksi myös se, mitä ei tiedetä. Tähän perustuu transsendentaalifilosofinen ajattelu ja etiikka. Ihminen ja luonto eivät ole perimmiltään tiedettävissä. Toisen ihmisen ja luonnon myöntäminen transsendentiksi on eettistä, koska se estää asettamasta toista ihmistä ja luontoa hyödynnettäviksi välineellisiin tarkoituksiin.

Edes tieteellisen universaalikielen oletus ei muuta eettistä ohjetta, jonka todellisuuden transsendenttius tutkijoille antaa. Eräät tieteenfilosofit ovat yrittäneet sovittaa transsendentaalifilosofista ajattelua naturalismiin olettamalla merkitysopillisen universalismin, jonka varassa tieteellisten teorioiden sisäisistä totuuksista ajatellaan voitavan päästä yhteisymmärrykseen. He puhuvat transsendentaalifilosofioiden naturalisoimisesta ja olettavat merkitysten selviävän pragmaattisissa kielenkäyttötilanteissa.

Esimerkin tarjoaa Sami Pihlström, joka on pyrkinyt ”naturalisoimaan” transsendentaalifilosofioita.[419] Paljastavaa hänen asenteessaan on pakonomaista manipulaatiota ilmaiseva sanamuoto, jonka mukaan transsendentaalifilosofioita ”naturalisoidaan”. Taivutteleva asenne seurannee tosiasiasta, että naturalismilla ja transsendentaalifilosofioilla itsellään ei ole juuri mitään yhteistä. Tosiasiassa naturalisoitu transsendentaalifilosofia merkitsisi vain transsendentaalifilosofisen ihmiskäsityksen hautaamista massakulttuurien ja luonnontieteistä tutun universalismin alle. Pragmatistisen yhteisymmärryksen haaveena on tieteellinen idealisaatio aivan kuten kokemusten yleistäminenkin. Se pätee vain normina ja toteuttaa tieteellisen esiymmärryksen tapaa tematisoida tutkimusaihe objektiksi.

Buberin ja Levinasin tavoin olen sitä mieltä, että naturalistisiin oletuksiin nojaava sosiaali- ja ihmistiede olisi päinvastoin transsendentalisoitava, jotta ihmisen vapaus, vastuu, itsemääräämisoikeus ja altistumattomuus objektivoimiselle saataisiin esiin näennäistieteellisen yleistämisen, immanenssin ja massakulttuurien alta. Olisi pyrittävä kohti transsendentaalista ihmistiedettä ja sosiaalitutkimusta, ja niitä edustaa tämä kriittinen työ kokonaisuudessaan.

5.5.4. Vuorovaikutusteorioiden riittämättömyys

Dialoginen ajattelu eroaa monin tavoin myös niin sanotusta toiminnan psykologiasta.[420] Vuorovaikutusteorioissa toiminnan käsite vain korvaa behaviorismista tutun käyttäytymisen käsitteen ärsykkeiden ja reaktioiden välisessä kaavassa. Toiminnan psykologiassa vuorovaikutuksen katsotaan olevan välittynyttä tietoisella ja toimijan omat valinnat mahdollistavalla tavalla, kuten dialogisessa filosofiassakin. Mutta dialogisen käsityksen mukaan ihmisen tunteilla, ajatuksilla, eleillä ja teoilla on merkitystä *myös silloin kun niihin ei liity toimintaa*. Esimerkkeinä tällaisista intentionaalisista mielen tiloista ovat esteettiset elämykset sekä toiveet ja tunteet, kuten ilo ja suru. Myös tietäminen ja tahtominen kelpaavat esimerkeiksi. Niilläkään ei ole välttämättä vastinetta ulkoisessa todellisuudessa, mutta niillä on merkitys ihmisen tajunnassa. Lauri Rauhala muistuttaa myös siitä, että tieteellinen kiinnostus toiminnallisten vastineiden löytämiseksi ja paljastamiseksi tutkimuksessa voi joskus jopa tuhota kokemusten sisäiset merkitykset.[421] Näin on varsinkin, jos tutkimukseen liittyy manipulointia, ja se on aktiivista tiedonhankintaa.

Dialogista filosofiaa erottaa toiminnan psykologiasta se, että toiminnalliset ilmiöt ovat *eri asioita* kuin niiden merkitykset. Filosofiassa ajatellaan, että käsite vastaa aina jollakin tavoin sitä todellisuuden ilmiötä, johon se empiirisessä todellisuudessa viittaa, mutta käsite ja sen merkitys eivät koskaan ole identtisiä kokemustodellisuuden ilmiön kanssa. Loogikko Gottlob Fregen klassinen esimerkki on, että *merkitykset* Venus-planeetasta ("aamutähti" ja "iltatähti") eivät *ole* Venus-planeetta. Vastaavasti käsitykset rikollisuudesta eivät ole rikollisuus, ja käsitykset prostituutiosta eivät ole prostituutiota. Reijo Kupiainen sanoo Heidegger-tutkimuksessaan sattuvasti, että "sormi, joka osoittaa kuuta, ei suinkaan ole kuu."[422] Behaviorismissa ja toiminnan psykologiassa ei päästä näiden oivallusten tasolle, koska niissä ei myönnetä, että merkityksiä on tutkittava ei-empiirisellä tasolla. Marxilais-leniniläisessä tietoteoriassa, jota toiminnan psykologiakin suureksi osaksi seuraili, katsottiin, että ihmisen tajunnan ilmiöt ja merkitykset ovat pelkkää heijastusta ulkoisesta todellisuudesta ja että ne siten vastaavat aineellista todellisuutta. Tämän hyväksyminen veisi kuitenkin pohjan käsitteellisten merkitysten

tutkimiselta. Kaikki inhimillisen tajunnan merkitykset eivät ole löydettävissä empiirisestä tai pragmaattisesta todellisuudesta, kuten jo platoninen filosofia osoitti.

Varoittavan esimerkin siitä, miten tieteisuskoinen esiymmärrys pyrkii asettumaan filosofian normiksi, tarjoaa suomalaisen tieteellisen realistin Raimo Tuomelan käsitys, jonka mukaan tieteellisen tutkimuksen piiristä pitäisi sulkeistaa pois kaikki mentaaliset ilmiöt.[423] Mielen ilmiöitä kuvaavien käsitteiden eliminointi tai johtaminen takaisin behavioristiseen psykologiaan eivät ole kuitenkaan pystyneet valaisemaan tajunnallisten merkitysten olemusta. Behaviorismissa tavoitellaan tilastollisia keskiarvolakeja ihmisestä. Niitä tarvitaan yhteiskunnan suunnittelussa, kun pyritään ennustamaan, miten koulutuksen, sairaanhoidon tai energian tarve tulevaisuudessa kehittyvät, mutta ihmisen yksilöllisten ongelmien selvittelyssä keskiarvot ja tilastot ovat usein merkityksettömiä, ja tarvitaan ihmisen ainutlaatuisuuden ja erityisyyden ymmärtämistä.

Behaviorismille ovatkin ominaisia ulkoisen ennustettavuuden ja hallittavuuden vaatimukset. Behaviorismilla on ollut merkitystä lähinnä sellaiselle toimeliaisuudelle, joka pyrkii yhteiskunnalliseen edunvalvontaan ja selektioon ihmisten välillä. Sillä on ollut vahva asema esimerkiksi henkilöstövalinnoissa, testaamisessa ja differentiaalipsykologiassa, kun ihmisiä erotellaan eri luokkiin yhteiskunnan tai yritysten tarpeita varten. Tällainen tutkimus on väistämättä ideologista. Sitä on hyödynnetty myös kasvatustieteissä ja koulumaailmassa, kun oppilaita ja opiskelijoita on valikoitu ja ”seulottu” yhteiskunnan asettamilla kriteereillä yhteiskunnan edun mukaisiin asemiin. Näkökulma on ollut koko ajan yhteisöjen asettamien arvosteluperiaatteiden puolella.

Vain harvat ihmiset katsovat tulevansa ymmärretyiksi behavioristisissa kokeissa ja testeissä. Monet suostuvat tekemään omituisiakin temppuja vain tullakseen hyväksytyiksi pääsykokeissa ja *personal management* -konsultaatioissa. Behavioristisen ajattelun menetelmistä on dialoginen ihmiskäsitys kaukana. Behavioristisen ajattelun motivaatio on useimmiten kollektiivien puolella. Ennusteet ja suunnitelmat saattavat suorastaan vahingoittaa ihmisten itseymmärrystä. Ne eivät ole neutraaleita suhteessa kohteisiinsa. Sekä myönteiset että kielteiset lausunnot voivat häiritä ihmisten elämän luonnollista kulkua. Kuten Lauri Rauhala toteaa, kielteinen ennuste voi johtaa tarpeettomaan kärsimiseen ja epätoivoisiin tekoihin, kun ihminen pyrkii välttämään ennustettua kohtaloaan. Myönteinen ennuste taas voi ohjata välinpitämättömyyteen ja passiiviseen odottamiseen, mistä voi seurata, että ennuste ei toteudukaan.[424] Toisaalta ennusteilla voi olla myös rakentavia vaikutuksia, ja ihminen voi toimia sekä tietoisesti että piilotajuisesti hänelle uskoteltuja käsityksiä vastaan. Olennaista on, että niin behaviorismi kuin toiminnan psykologiakin ovat olemassa toiminnan ennusta-

mista sekä syiden ja motiivien selittämistä varten. Niitä sovelletaan ihmisten hallinnassa ja manipulaatiossa, ja niillä tehdään myös suuria määriä rahaa. Epätieteelliseksi moitittu dialoginen filosofia onkin itse asiassa lähempänä yliopistollisen tiedonmuodostuksen ihanteita, koska tarkoituksena on ihmisyksilön ymmärtäminen ilman tieteen ulkoisia päämääriä. Onneksi akateemisessa ajattelussa on viime aikoina havahduttu yhä selvemmin myöntämään ihmisen persoonallisen ymmärtämisen välttämättömyys.

Kun Zarathustra oli näin puhunut, huusi eräs kansan joukosta: ”Olemme jo kuulleet kylliksi nuorallatanssijasta; nyt teidän on aika näyttää hänet meille!” Ja kaikki ihmiset nauroivat Zarathustralle. Mutta nuorallatanssija, joka luuli, että tuo sana tarkoitti häntä, ryhtyi työhönsä.

Friedrich Nietzsche[425]

6. *Dialoginen metodi*

Tähän mennessä lienee valotettu riittävästi sitä, mitä dialoginen filosofia ei ole. Dialogisen ihmiskuvan edustaja kohtaa usein toteamuksen: ”Hienoja trailereita tulevaa tutkimusta ajatellen, mutta mitä siitä seuraa?” Tai: ”Kyllähän minäkin osaan ihmisten kanssa keskustella, mutta entä sitten?” – ”Ja vaikka jotakin valkenisi tutkijalle itselleen, niin miten koko tiede hyötyy siitä?” Onkin sanottava, että dialogisuus, narratiivisuus ja transsendentaalinen ihmiskuva liittyvät toisiinsa sikäli, että ne tunnustavat näkymättömän ja toistaiseksi todistamattoman aineksen merkityksen. Ne tunnustavat tieteen subjektiivisuuden. Myöskään mystiikka ei ole transsendentaalifilosofioista kaukana, mutta mystiikan merkitys ei ole metodinen vaan yksinomaan eettisesti ohjeellinen.

Sana ”mystiikka” perustuu kreikan kielen sanoihin *mythein* ja *myein*. Niistä ensin mainittu tarkoittaa lähinnä samaa kuin ’kertoa tarinoita’, kun taas jälkimmäinen merkitsee ’silmät kiinni’ viitaten ei-aistillisesti eli ajattelun kautta saavutettavaan tietoon. Tarinat ovat mystisiä. Usein sanotaan, että koko inhimillinen kulttuuri ja ajattelu perustuvat kertomuksiin. Elämme tiettyjen kertomusrakenteiden sisällä. Nämä kertomusrakenteet ovat luonteeltaan myyttisiä, niin kuin tarinat ovat. Kertomuksia on tunnetusti suuria ja pieniä. Kun ihmisten oma elämä koostuu tarinoista, myyttisyys toteutuu pienessä mittakaavassa ihmisten elämässä. Kertomuksellisuus ei ole silti mitään ”suurten kertomusten” toistamista, ja varsinkin vähemmistötutkimuksessa voi tulla eteen monia ennalta arvaamattomia tilanteita, joissa valtakulttuurin asemassa olevan kertomuksen ja ihmisen oman tarinan juoni joutuvat konfliktiin. Tapahtuu säröytyminen, joka voi olla kokonaan uuden ”juonen” tai kehityskaaren alku ihmisen elämässä: se on oivalluksen hetki.

Esimerkiksi kun 15-vuotias Nathan Maloney ymmärsi TV-sarjassa *Queer as Folk*, että hänen oma tulevaisuutensa ei tulisikaan noudattelemaan keskivertoheteromiehen elämänkaarta, joutuivat hänen oman todellisuutensa ja ”normaaliksi” arvotetun heteronormatiivin juoni konfliktiin. Säröytymistä seurasi nuoren miehen seksuaalinen vapautuminen

erilaisten identiteettihämmennysten kautta, mutta siitä olisi voinut seurata myös erilaisia kriisejä. Elokuvaproduktio oli suunnattu rakennusainekseksi seksuaalivähemmistöjen omalle identiteettityölle, ja siksi se lievästi myötäili oletettua yleisöä.

Toisenlaisen esimerkin tarjoaa kohtaus Krzysztof Kieślowskin väritrilogian osasta ”Sininen”. Siinä puolisonsa ja lapsensa auto-onnettomuudessa menettänyt nainen löytää elämänsä merkityksen viimeistellessään mieheltään keskeneräiseksi jääneen sävellystyön valmiiksi. Hän oivaltaa, että ihmisen vapaus ei voi perustua suunnitelmallisuuteen, menneisyyden kieltämiseen eikä välinpitämättömyyteen. Lopulta hänen sulkeutuneisuutensa ja patoutumansa murtuivat, ja seurauksena oli uuden elämän alku. Tämä merkitsi sen tunnustamista, että elämä sattumineen ja haasteineen on aina ihmisen omaa mittakaavaa suurempi. Siksi sitä vastaan taisteleminen on turhaa, ja parempi on ottaa kaikki häivähdyksen mittaiseen elämäämme mahtuva lahjana. Pateettisuutta tavoittelematta voi sanoa, että kyseessä ovat *epifanisen momentin* eli ”oivalluksen hetken” esimerkkitapaukset, joista katsoja voi löytää myös itsensä.

Sana ”epifaninen hetki” (*epifanic moment*) on lähtöisin James Joycelta, ja se on tullut tunnetuksi myös symbolisen interaktionismin käyttämänä. Sillä tarkoitetaan oivalluksen tai säröytymisen hetkiä, jotka paikantuvat ratkaisujen, konfliktien tai erilaisten elämänsolmujen avautumisen kohdiksi ihmisten elämässä.[426] Vastaavanlaisia oivalluksen hetkiä voi tulla eteen yhtä hyvin tutkittaville kuin tutkijoille. Ne kuuluvat siihen dialogisesti tapahtuvaan oman elämän kertailemiseen, joka sisältyy ihmisen narratiiviseen tutkimiseen. Siksi olisi kohtuutonta pyrkiä kumoamaan tai tekemään tyhjäksi ihmisten elämäntarinoissa ja niiden ratkaisukohdissa olevaa epäennustettavuutta, salaperäisyyttä ja arvoituksellisuutta. Varsinainen ”mystikko” kielteisessä mielessä olisikin se, joka väittäisi jo ennalta tietävänsä kaiken tarpeellisen niin, että tutkimuksen tulokset olisivat jo valmiiksi tiedossa, eikä kohtaamisen dialogista luonnetta tarvitsisi tunnustaa. Dialogisen filosofian tärkeimpiä varusteita ovatkin uteliaisuus, ihmettely ja alttius uuden oppimiselle.

Kuten jo edellisissä luvuissa selitettiin, dialogi ei ole luonteeltaan arkipuhetta. Dialogisuutta on turha yrittää epäintellektualisoida toteamuksella, että se on jokapäiväisyyden osa eikä tarvitse toteutuakseen mitään muuta. Esimerkiksi Buberin käsityksessä Minä–Sinä-yhteyden hetkellisyydestä tuli esille, että dialogin haasteellisuus on tavassa, jonka mukaisesti se poikkeaa arkipuheesta. Tämä tarkoittaa, että dialogi on luonteeltaan *tunnustuksellista*. Tunnustuksellisessa puheessa ihminen kertoo itsestään jotain sellaista, jota hän ei muuten sanoisi. Hän kertoo jotain, mitä hän pitää itsessään ja omassa tai läheistensä elämässä arvokkaana ja tärkeänä. Tällaiseen puheeseen harvoin päästään arkisen asiointipuheen tai lennokkaan huulenheiton lomassa. Puheen tunnus-

tuksellisuuden ei toisaalta pidä merkitä sitä, että keskustelu altistettaisiin Michel Foucault'n arvostelemille "tunnustustekniikoille", joiden kautta ihmisten eräät yksityisasiat leimattiin päivänvaloa sietämättömiksi ja heidät kytkettiin sosiaalisen kontrollin kahleisiin.[427] Tunnustuksellisuuden vaatimuksesta ei saa tulla piilevän vallankäytön ja tarkkailun muoto, kuten katolisesta rippikäytännöstä.

Tunnustuksellisen puheen edellytys on, että puhujan ja kuulijan välillä vallitsee *luottamus*. Koska luottamus voi parhaiten vallita mahdollisimman pienen ryhmän sisällä, on hyväksi, jos dialoginen puhetilanne on kahdenvälinen. On osoituksia siitä, että luottamuksen tunne voi vallita myös hyvin suuressa ryhmässä, mutta luottamuksen osoitukset ovat tuolloin auktoriteettikeskeisiä. Perimmältään dialoginen suhde on kahdenvälinen, mutta se ei ole suljettu. Kuten Levinas painotti, dialoginen suhde avautuu väistämättä kolmanteen osapuoleen, sillä ihmisen elämään sisältyvät hänen kaikki ihmissuhteensa. Dialoginen kohtaaminen ei siis ole ripittäytymistä, eikä se ole myöskään terapiamuoto, vaikka dialogiseen kohtaamiseen sopiikin valikoitu osa psykologisten terapioiden sisältämästä kirjallisuudesta. Yksi esimerkki on symbolisen interaktionismin ympärille rakentunut tutkimusperinne, joka katsoo, että ihmistutkimuksella ei oikeastaan voi olla kohdetta dialogisen kohtaamisen ulkopuolella. Ei ole olemassa kohdetta nimeltä "ihminen", vaan tutkimus on luonteeltaan prosessi, jossa kohtaavat erilaiset ihmiset, maailmankuvat ja oletukset. Tutkimus on parhaimmillaan *kumppanuutta*.

Tunnustuksellisuus, luottamus ja kumppanuus – niistä koostuu dialoginen tilanne. Ne vastaavat perimmältään samaa kuin *logos*, *pathos* ja *ethos* sokraattisessa dialogissa. Olisi kuitenkin hätiköityä johdella siitä, miten asioiden pitäisi olla, se, miten ne ovat. Tunnustuksellisuuden, luottamuksellisuuden ja kumppanuuden aikaansaamisessa on paljon haastetta ja työtä myös kokeneille tutkijoille, mutta eivät ne ylivoimaisia haasteita ole, ja ihmisen perusluonteeseen näyttää sisältyvän halu tulla ymmärretyksi. Ymmärretyksi tuleminen arvotetaan hyvin tärkeäksi asiaksi, ja suuri osa kaikesta tieteellisestä toimeliaisuudesta saa motiivinsa juuri siitä. Jos tutkittavalle ihmiselle puolestaan annetaan tilaisuus tulla kuulluksi ja ymmärretyksi, vain harvoin tätä tilaisuutta jätetään käyttämättä. Suoranaista rangaistusta ihmissuhteissa vastaakin se, jos ihminen asetetaan hänen oman tahtonsa vastaisesti jonkinlaiseen mielipidesaartoon tai paitsioon omien ajatusten esittämisen suhteen.

6.1. MITÄ TARKOITAMME, KUN TARKOITAMME TIETEEN DIALOGISEKSI?

Dialoginen tutkimus tarjoaa ihmiselle mahdollisuuden puhua; se tarjoaa mahdollisuuden tulla ymmärretyksi. Ajatuksena on, että keskustelukumppania ei johdatella, suostutella tai manipuloida puhumaan vain niistä asioista, joista tutkija itse haluaisi kuulla. Dialogista puhetilannetta luonnehtii vapaan assosioimisen normi, joka on tuttu psykoterapeuttisesta käytännöstä. Keskustelun edetessä käy yleensä niin, että puhuminen keskittyy: se kiertyy tiettyjen kysymysten ympärille. Ne voivat tosin alkaa kiertää myös kehää, joka ei ole hermeneuttista, eikä keskustelu johdakaan parempaan ymmärtämiseen. Toisaalta kokemus ymmärtämisen vaikeudesta voi olla pelkkä vaikutelma, joka johtuu edessä olevan tien kivikkoisuudesta. Tunnettua on, että erilaiset ihmiset puhuvat toistensa ohi. Joskus ohipuhuminen ja toisen ajatusten tavoittamattomuus voi jäädä pysyväksi. Keskustelun olisi kuitenkin edettävä pakottomuuden ja vapaan mielipiteidenvaihdon pohjalta. Myöskään loukkauksista ei pitäisi loukkaantua, vaan ne tulisi ymmärtää osaksi dialogin haastavuutta ja ymmärtämisprosessin vaikeutta.

Dialogin luonne riippuu siitä, kenen tai keiden kanssa keskustelua käydään. Tutkijatkaan eivät ole samanlaisia, vaikka objektivistinen tieteenihanne on opettanut, että tutkijoiden pitäisi olla keskenään vaihdettavissa ja kaikkien pitäisi ymmärtää kaikkia. Dialoginen filosofia tunnustaa jo alun perin sen, että sitä ei voida paketoida metodiksi. Kuitenkin joitakin menetelmällisiä ohjeita voidaan antaa. Dialogisen tutkijan ei tulisi ensisijaisesti johdatella keskustelua vaan lähinnä tarjota keskustelulle suuntia, etäisyyksiä ja asteita. Hänen ei tulisi edetä määrittelemällä aktiivisesti edes keskustelujen aiheita. Keskustelu on toiseen ihmiseen tutustumista, ja usein marginaalisiltakin tuntuvat puheenaiheet voivat tuoda esille keskeistä ainesta niistä kysymyksistä, jotka kiinnostavat tutkijaa. Toisaalta puhe ”pääasiasta” ei ole aina valaisevaa pääaiheen kannalta, kun suuri osa ihmistä koskevasta tiedosta on vihjeenvaraista ja epäsuoraa, symbolista.

Keskustelu voi edetä esimerkiksi yleisten arvoväittämien kautta. Tutkija voi esittää keskustelukumppanilleen provosoivia väitteitä siitä, mikä on hyvää tai pahaa, mikä on kaunista tai rumaa, ja mikä on oikeaa tai väärää. Hän voi pyytää keskustelukumppaniaan kommentoimaan näitä väitteitä. Niitä voivat olla esimerkiksi: ”on oikein viedä puolisolle ruusuja vähintään kerran viikossa”, ”teologian taso on Suomessa aina ollut korkea”, ”Butlerkin erehtyi muutamissa asioissa”, ”lokakuljetusten ympärillä pyörii suunnaton bisnes” tai ”näkötornit ovat rumia”. Aiheyhteydestä riippuen ehdotelmat voivat olla useanlaisia. Tutkijan itsensä

tulisi pidättäytyä kannanotoista. Hänen tulisi lähinnä vain rekisteröidä tutkittavan ajatuksia ja tehdä johtopäätöksiä niistä. Tätä tehtävää ei tulisi paljastaa, vaikka keskusteltava saattaa sen arvata. Asia tulisi jättää sikseen. Tutkija voi painottaa, että kyse on pelistä tai leikistä. Puhumisen on oltava pakotonta ja vapaata.

Dialoginen filosofia suhtautuu epäilevästi niin sanottuihin puhuttamisstrategioihin, jotka ovat tuttuja sosiaalipsykologisen arkikäytännön piiristä. Ne puolestaan eivät edusta ehdottavaa kysymistä ja vastaamista, vaan ne ovat toisen ihmisen painostamista puhumaan. Niiden tarkoituksena on esimerkiksi taivutella Kallea kannanottoihin vaihtamalla Kallea koskevia mielipiteitä Pekan kanssa silloin kun Kalle itsekin on paikalla. Tutkija saattaa lausua myös kahdenvälisessä keskustelussa Kallea itseään koskevia mielipiteitä, joiden tarkoitus on taivutella keskustelukumppania puhumaan. Tämä ei ole dialogisuutta, vaan se on toisen ihmisen kiusaamista. On useita esimerkkejä siitä, että ihmiset ovat tulleet epäileviksi suhteessaan sosiologeihin ja psykologeihin, koska edellä kuvatun kaltaisissa puhuttamisstrategioissa ihmiset ovat kokeneet itsensä alistetuiksi. Heitä on taivuteltu. Heille saatettu antaa peiteinformaatiota tutkimuksen tavoitteista, jotta luotettava informaationkeruu olisi ollut mahdollista. Joissakin tutkimisen muodoissa ihmiset ajetaan jopa psykoosiin. Tällainen ei ole dialogisen filosofian mukaista, vaan se on henkistä väkivaltaa. Monet tieteenharjoittajat tietävät, kuinka allergisiksi ihmiset tulevat, jos tutkija kertoo heille olevansa sosiologi tai psykologi tai sanoo vain olevansa tutkija. Ihmiset pyrkivät vastustamaan objektivointia ja säilyttämään subjektiviteettinsa Levinasin kuvaileman ”eettisen vastarinnan” kautta. Tätä vastarintaa ei pitäisi pyrkiä murtamaan, vaan se pitäisi käsittää ihmisen pyrkimykseksi tulla ymmärretyksi omana itsenään. Vastaamalla siihen tutkija voi kääntää etäiseltä tuntuvan ammattiasemansa myös edukseen. Dialogisen tutkijan tulisi kohdata kumppaninsa pieteetillä.

6.2. KESKUSTELUN REUNAEHDOT

Dialogisen filosofian tulee asettua arkiseen aseman, lähelle ihmisten elämää. Keskustelemalla asioita saadaan selviksi suoremmin kuin hämäykseen, peiteinformaatioon tai salamielisyyteen perustuvilla tempuilla. Keskustelu voi olla näennäisesti kevyttä, mutta se voi olla myös kantaa ottavaa. Sen tulee sallia voimakkaita mielipiteitä ja tunteenpurkauksia. Tutkijasta itsestään riippuu, miten hän ottaa ne vastaan. Levinasin ajatuksen mukaisesti tutkijan on tunnettava riittävästi myös omaa itseään voidakseen toimia toisen ihmisen elämän valaisijana. Keskustelu saattaa edetä yksinkertaisten objektien ja asioiden kautta. John Steinbeckin romaani *Helmi* kertoo, millä tavoin arvokkaan helmen löytyminen

muutti köyhien helmenkalastajien elämän ja mihin suuntaan.[428] Myös ihmisten omissa elämäkerroissa voi olla konkreettisia kiinnekohtia ja esineitä, eräänlaisia novellin haukkoja, joista alkaa kokonainen tarina. Yksityiskohdat ovat usein ratkaisevia pääjuonen kannalta.

Dialogisuuden tärkeimpiä piirteitä on, että puhetilannetta luonnehtii vapauden ilmapiiri, keskustelua ei sidota tutkijan puolelta omiin mielipiteisiin ja että kenenkään ei ole pakko puhua mistään tietyistä asioista. Keskustelun aiheet ja objektit voivat olla vähäarvoisia sinänsä. Keskeistä on niiden sijoittuminen ihmisten omaan elämäntarinaan ja niiden symboliarvo. Tärkeää on, että keskustelun edetessä vallitsee luottamus, tunnustuksellisuus ja kumppanuus. Jos taustalla on persoonallisia tai sosiaalisia ongelmia, dialoginen filosofia alleviivaa koeteltua totuutta, että ihminen itse löytää ratkaisun omiin ongelmiinsa, kun hän saa puhua niistä jonkun kanssa. Ihmiset tietävät usein itse, kummassa kengässä kivi on. Esimerkiksi ammatinvalintahuoliensa keskellä painiskeleva nuori saattaa tietää, mitä hän haluaisi, mutta hänellä on joko liikaa tai liian vähän vaihtoehtoja, tai hän ei luota mahdollisuuksiinsa tarpeeksi. Alkoholisti ja narkomaani tietävät hyvin, mitä heidän pitäisi tehdä tai jättää tekemättä uidakseen kuiville. Praktisen syllogismin käytännöllinen ongelmanratkaisukyky sopii kieltämättä tähän. Tutkijan tehtävänä olisikin tällöin kiinnittää oikea naru kanssakeskustelijan käteen ja tukea häntä vetämään siitä. Dialoginen tutkimus ei ole terapiakäytäntö, mutta suuri osa ihmistä koskevasta viisaudesta on lähtöisin tieteellisen tutkimuksen taholta, joten tutkijalla ei ole syytä peittää myöskään eettistä ja moraalista tietoaan. Muutoin dialogisen tutkijan tehtävänä on vain esittää arvioita siitä, mikä on realistista ja mikä on mahdollista, sekä tulkita tutkittavalle itselleen epäselviä merkityksiä.

Keskeisen haasteen dialogiselle tutkijalle muodostaa sen tunnistaminen, mihin tutkittava puheillaan tosiasiallisesti pyrkii. Psykologisissa terapioissa keskeinen ongelma on usein se, miten terapioitava saisi kasvojaan menettämättä tunnustetuksi terpeutilleen hulluuden, joka häntä vaivaa. Kyseessä voi olla esimerkiksi fobia, mania tai neuroosi, jonka oire tai ilmenemistapa voi olla ainakin näennäisesti järjetön. Lakimiehet puolestaan tietävät, että heidän syytteessä olevat asiakkaansa voivat viimeiseen asti välttää tunnustamasta tekemäänsä rikosta edes omille puolustusasianajajilleen, vaikka näitä sitoo vaitiolovelvollisuus. Sama tulee ottaa huomioon myös dialogisessa tutkimisessa. Jos tutkimuksen aiheena ovat esimerkiksi syrjäytymisen kokemukset, on epäiltävä, että kokemuksia salataan – tai vaihtoehtoisesti liioitellaan jonkin intressin vuoksi. Siksi myös dialogisessa tutkimustilanteessa tulee pyrkiä täyteen luottamukseen ja vapautumisen ilmapiiriin, jotta avoin tietojen vaihto olisi mahdollista. On muistettava, että ihmiset eivät pyri puhumalla vain ilmaisemaan itseään vaan myös peittelemään itseään ja testaamaan vuorovaikutuksen edellytyksiä.

Jo Levinasin ajattelua tarkasteltaessa painotettiin eroa ”sanotun” (*le dit*) ja ”sanomisen” (*le dire*) välillä. Sanomisen ala on laajempi kuin sanotun. Sanottu koskee vain puhuttua ja painettua sanaa: totuutta, joka jo tiedetään. Sanomiseen taas sisältyy ihmisen koko intentionaalinen rakenne: kaikki, mikä ihmisessä viittaa siihen, että hänen sanansa ovat suunnatut jollekin toiselle ihmiselle. Sanominen yhdistyy olemisen (*il y a*) vaimeaan pohjavireeseen. Se on enemmän kuin puheen logopedisesti paljastuvat piirteet, paralingvistiikka. Myös sanomiseen tulee kiinnittää huomiota dialogisessa tilanteessa. Kuten jo Levinasin käsitys ihmisen äänestä ”olemisen” ilmaisijana korosti, ääni ja puhe eivät ole vain välineitä tai metaforia. Äänen kautta ihminen on olemassa ja ulottaa itseään kehollisten rajojensa ulkopuolelle. Äänellään ihminen ei ainoastaan ilmaise persoonallisuuttaan, vaan ääni *on* osa ihmisen persoonallisuutta. Keskeistä keskusteluissa ei ole näin ollen vain se, mitä ihminen semanttisesti ottaen sanoo, vaan se, kuinka hän sanoo. Tällöin puheen ääni ja sävy voivat olla merkityksellisiä. Esimerkiksi hyvin hiljaisella äänellä puhuminen on voitu diagnosoida syntymättömyyden toiveeksi. Psykologisointien ei tulisi toisaalta johtaa ylitulkintoihin. Esimerkiksi puheen narina saattaa ilmaista yhtä hyvin pyromaanisia taipumuksia kuin pelkkää epävarmuutta puhetilanteessa.

Levinas antoi filosofiassaan koskettamiselle tärkeän merkityksen. Sillä on tärkeä merkitys myös ihmisten elämässä. Kosketus on ihmisen ensimmäinen suhde maailmaan. Usein se on myös viimeinen. Koskettamisen kautta tiedämme, rakastetaanko meitä. Tämä filosofia liikkuu ihon ääriviivoilla, ja sikäli se on hyvin pinnallista, mutta itse ajatus on syvällinen. Juuri tällaista on ihmiskasvoinen tiede ja ajattelu. Tätä on arkielämän dialoginen filosofia. Intiaanien viisaus sanoo: kosketelkaa ystäviänne kaksin käsin. Toisaalta koskettamisen käyttämiseen tutkimuksellissa keskusteluissa olisi suhtauduttava pidättyvästi. Ajatus saattaa epäilyksen alaiseksi sen, mitä Buber ja Levinas asiasta sanoivat: ihmisen tulisi olla tutkimuksellisissa yhteyksissä samanlainen kuin muissakin elämänyhteyksissä. Buberin ja Levinasin argumentti kohdistuneekin lähinnä siihen, millaista elämänkäytännöllisen filosofian tulisi olla, miten filosofia saadaan hengittämään vapaasti ja miten tieteenharjoittajista itsestään voidaan tehdä täysipainoisia tuntevia ihmisiä.

Jos asiaa ajatellaan pelkästään metodologiselta kannalta, tilanne on toisenlainen. Koskettaminen voidaan kokea luontevaksi, mutta siitä ei tule tehdä suosittavaa normia. Vähemmistötutkija huomaa helposti, miten eri tavoin kulttuurit suhtautuvat koskettamiseen. Esimerkiksi Intiassa poliisipartiot kulkevat huolettomasti käsi toistensa olkapäillä, ”vaikka he ovat samaa sukupuolta, eivät ole homoseksuaaleja eivätkä juovuksissa”, kuten *QueerTV*-ajankohtaisohjelma raportoi Sub-kanavalla.[429] Ennestään tuntematon kosketuskulttuuri voi olla joillekin ihmisille myös shokki. Jo siitä syystä tutkijan tulisi asennoitua koskettaa-

miseen tietoisesti ja harkitusti. Koskemattomuuden ylläpitoa puoltavat samat syyt kuin psykoterapeuttistakin etäisyydenpitoa. Toisaalta tutkimuksellista positiota tukee se, että tutkija ja hänen keskustelukumppaninsa eivät tule liian etäisiksi. Myös läheisyys voidaan kokea joissakin oloissa vapauttavana.

6.3. NARRATIIVISUUS JA EPIFANINEN HETKI

Hermeneutiikan tärkein muistutus dialogiselle filosofialle on se, että ymmärtäminen sitoutuu historiaan. Ymmärtämisen tilanne kantaa mukanaan kulttuurin koko kuvaa. Länsimaalaisen on turha käydä keskusteluja muslimin kanssa, jos hän ei osaa Koraanin kieltä, toisin sanoen, jos hän ei tunne kulttuuria, jolle hänen keskustelukumppaninsa perustaa merkityksiä. Sekä merkitysten että tapakulttuurin tunteminen on tärkeää. On tärkeää tietää, miksi moskeijaan ei saa mennä kengät jalassa tai mikä on *fatwa*. Ja on hyvä huomata, että arabimaissa puhujan tuleminen aivan kumppaninsa viereen keskusteltaessa on aivan yleinen tapa. Samaan tapaan muslimin on syytä ymmärtää Kalevalan kertomuksia tunteakseen riittävästi suomalaista ajatteluperinnettä sekä integroituakseen suomalaiseen kulttuuriin. Tätä kautta valottuu, että aidossa dialogisuudessa kyse ei ole vain siitä, mitä voimme tehdä yksityiselämässäämme, vaan myös siitä, että *yhteisissä asioissa* meidän täytyy pyrkiä yhteisymmärrykseen ja noudattaa *yhteisiä* sääntöjä.

Esimerkiksi minä kunnioitan mielelläni uskovia ihmisiä ottamalla lakin päästäni, jos menen käymään mihin tahansa synagogaan, moskeijaan tai kirkkoon. Mutta jos joku uskovainen vaatii minua noudattamaan hänen sääntöjään myös *kaikkialla arkielämässä*, hän ei pyydäkään minulta enää kohteliaisuutta eikä kunnioitusta vaan alistumista. Ja se taas ei sovi yhteen järkiperäisen yhteiskuntamme eikä sen mukaisen dialogisen kohtaamisen kanssa.

Eri kulttuureista tulevat ihmiset eivät saa myöskään pakottaa muita ihmisiä pyrkimällä laajentamaan omia sääntöjään kaikkialle julkisen elämän alueelle. Myös suomalaista vierautta ja erityislaatuisuutta pitäisi kunnioittaa ja arvostaa, sillä me olemme vähemmistönä maailmassa, ja pieni kansamme on usein ollut ulkovaltojen ja vieraiden kansojen uhkaama. Näiden yleishavaintojen pohjalta voidaan päätellä, että dialogiseen yhteisymmärrykseen pyrkiminen on historiallinen ja poliittinen – oppimista ja sopeutumista vaativa – prosessi, aivan niin kuin hermeneutiikankin piirissä on ajateltu.

Dialoginen filosofia ei tyhjene pelkkien yksityiskohtien tai puheen ulkoisten piirteiden erittelyyn. Niiden ohella on tärkeää, että vierasta kulttuuria edustavan ihmisen koko merkityskonstituutio ja minäkuva ovat useiden mallien ja esikuvien muotoilemia. Nämä esikuvat ovat

voineet leimata ihmisen omaa itseymmärrystä ja persoonallisuuden rakentamista roolinoton ja mallioppimisen kautta tavalla, jota esimerkiksi symbolisen interaktionismin teoria kuvailee selitysvoimaisesti. Dialogisen filosofian tehtävä on pikemminkin näiden identiteettirakenteiden paljastaminen ja purkaminen kuin pelkkä selittävä tutkiminen. Jos dialogista ajattelua yhdistetään vieraita kulttuureja edustavien ihmisten tutkimiseen, ei voida välttää tarkastelemasta koko sitä kulttuurista viitekehystä, joka on lyönyt leimansa toiseutta, vierautta ja erilaisuutta edustaviin ihmisiin.

Kulttuurin käsite ei ole tällöin yksiselitteinen. Se tapa, jolla ihmiset ilmaisevat itseään ja ovat olemassa itselleen, on *osa heitä muovanneen metafysiikan perinnettä*. Heidän malliensa ja esikuviensa kohtalot ja kertomusrakenteet *toistuvat* ihmisyksilöiden tavassa luoda ja ymmärtää itseään. Nämä kertomukset opetetaan meille usein jo lapsena. Esimerkiksi Raamatun keskeiset kertomukset opetetaan kristillisiin seurakuntiin kuuluville lapsille jo koulun ensimmäiseltä luokalta alkaen. Niiden kautta oppilaiden tajuntaan piirretään kuvaa siitä, mikä on oikein tai väärin ja mikä on eettisesti hyvää ja mikä pahaa. Tällaisia ovat kertomukset Aatamista ja Eevasta, vedenpaisumuksesta, Baabelin tornista, Juudas Iskariotista ja Jeesuksen pelastushistoriasta. Yhtä hyvin meille voitaisiin opettaa ensimmäiseltä luokalta lähtien myös Sokrateen ja hänen oppilaidensa moraalikäsityksiä – tai Siddhartha Gautama Buddhan.

Olennaista on, että käsityksemme hyvästä, oikeasta ja kauniista ovat myyttisten kertomusrakenteiden välittämiä. Myös arkielämän valintojen keskellä ajattelumme nojautuu historiallisiin tai sepitettyhin tapahtumaseuraantoihin, jotka vaikuttavat meissä piilotajuisesti. Ajattelumme on ehdollistettu toimimaan niin, että omien elämäntilanteidemme tulkitsemiseksi ja ymmärtämiseksi otamme apuneuvoksi meille tarjotut kertomukset. Kertomukset tarjoutuvat malleiksi siksi, että ne sisältävät juonen. Ne eivät ole vain staattisia kuvia, vaan niihin liittyy draamaa: toimintaa ja tapahtumista. Ne soveltuvat käytännön malleiksi, koska ne sallivat rooleihin ja tilanteisiin samastuville ihmisille mahdollisuuden joko osallistua tapahtumien kulkuun ja ohjata niitä tai yksinomaan toivoa, että omassakin elämässä kävisi samoin kuin kertomuksen sankarin elämässä. Myyttien ja kertomusten vetonaula on juuri siinä: mahdollisuudessa osallistua aktiivisesti tai passiivisesti jo olemassa olevaan ja tunnettuun tapahtumien seuraantoon. Mallin tai esikuvan ei tarvitse olla sen enempää uskonnollinen tai mytologinen kuin ovat ne elokuvat, joissa Arnold Schwarzenegger esittää pääosaa. Tosin myös ne, aivan kuten George Lucasin *Star Wars* -saaga, maalaavat eteemme jo useasti aiemmin näkemäämme ”suurta kertomusta”, jonka esittäjä on voinut olla yhtä hyvin Ronald Reagan ”tähtien sota” -skenaariollaan kuin Sigmund Freud ”oidipaalista kompleksia” koskevalla representaatiollaan.

Intiaanien viisaus opettaa, että tarinoilla on parantava vaikutus. Kun ihminen kuuntelee tai kertoo tarinoita, hän voi alkaa elää niissä ja antaa omalle elämälleen uusia merkityksiä. Tarinoiden kautta voidaan ilmaista myös pahoinvointia, ahdistusta ja pelkoja. Kauhutarinat mahdollistavat turvalliselta tuntuvan pelkokokemuksen ja sitä kautta pelkojen hallinnan. Mystiikka auttaa irroittautumaan arkipäivästä ja antaa tilaa mielikuvitukselle. Niin sanotut kaupunkitarinat kantavat useasti mukanaan epäsuoraa varoitusta, käyttäytymiskoodin ilmausta tai sosiaalista normia.

Nykyajan ihmiset katsovat elokuvia ja televisiota. Elokuvateoria käyttää ”epifanisen momentin” nimeä sellaisista reseptiotilanteen hetkistä, joiden kautta katsojat löytävät itsensä elokuvan rooleista tai tilanteista. Epifaninen hetki voi olla kaksisuuntainen. Toisaalta katsoja ymmärtää elokuvan juonen juuri sellaisen ”horisonttien yhteensulautumisen” kautta, josta hermeneutiikan yhteydessä oli puhe. Hänen tajunnassaan ovat tietyt oletukset valmiina, ja elokuvan tekijät ikään kuin vain lähestyvät katsojan oletettua tieto- ja arvomaailmaa teoksessaan. Näin katsojan on mahdollista samastua elokuvaan, ymmärtää sen juonta, henkilöitä ja tapahtumia. Tämä on epifanisen siirtymän yksi suunta. Mutta katsoja voi myös tulkita omaa elämäänsä elokuvassa näkemänsä kautta. Elokuva voi liikuttaa, ja se voi herättää ihmisessä prosesseja, joiden tuloksena hän ymmärtää uudestaan omaa elämäänsä. Taide voi toimia virikkeenä uusien ajatuskulkujen avaamiseen. Elokuvaohjaaja James Cameron onkin sanonut, että hänen toiveensa toteutuu lopputekstien ystävissä. Heitä ovat ihmiset, joissa jokin on liikahtanut ja jotka jäävät paikoilleen elokuvan päätyttyä. Eräs elokuvateatterin pitäjä puolestaan sanoi, ettei hän ole koskaan nähnyt niin paljon lopputekstien ystäviä kuin Krzysztof Kieślowskin elokuvissa.

Mutta myyttien, kertomusten ja taideteosten tarjoama virikkeellisyys ei ole olennaisin asia kertomusten ja niiden tulkitsijoiden suhteessa. Olennaista on, että uskontojen, myyttien ja taiteen kantamat kertomukset toistuvat ihmisten elämässä *välttämättä*. Ne toistuvat tavassa, jolla ihmiset suhtautuvat itseensä ja ymmärtävät toisia ihmisiä ja maailmaa. Kyseessä ovat yhtäältä metafyysinen ja kulttuurinen makrotaso sekä toisaalta yksittäisen ihmisen elämän liittyvä mikrotaso. Näitä tasoja leimaa suunnaton mittakaavaero, eikä niiden välillä ole useinkaan välimuotoja. Myös taideteoksia luovat ihmiset yleensä vain toistavat jo olemassa olevia aiheita ja teemoja, jotka ovat kulttuurisesti annettuja. Vain harvat voivat väittää olevansa riippumattomia esikuvista tai vaikutushistoriasta, ja kyseessä täytyykin silloin olla maailmankuuluisuus.

Voidaksemme ymmärtää yksittäistä ihmistä meidän pitää tuntea hänen tietoisuuttaan leimaava kulttuurinen perintö. Kertomukset, myytit ja metafysiikat heijastuvat ihmisten omassa historiassa ja itsensä ymmärtämisessä. Ihminen itse voi monin tavoin ilmentää satuja,

myyttejä ja tarinoita. Joskus puhutaan jopa kohtalosta. Sanomme, että "hänen elämäntarinansa on erittäin oidipaalinen" tai "heidän suhteensa oli kuin Abélardin ja Héloïsen", "pääministerimme oli 1990-luvun talous-Mooses" ja "Suomen hiihtojoukkue saavutti Pyrrhoksen voiton Lahden MM-kisoissa vuonna 2001". Mutta elämäntarinoiden lähtökohtana voivat olla myös vähemmän arkipäiväiset ja kliseenomaiset tarinat. Kuten jo Buberin filosofiaa käsiteltäessä huomautin, nämä kertomukset voivat olla ihmisille itselleen piileviä tai esitietoisia. Tulkitsija, joka tuntee monipuolisesti myyttistä todellisuutta, voi auttaa ja ohjata ihmisiä näkemään, mitkä mahdolliset elämänkohtalot heidän elämässään toistuvat. Tällöin pitää varoa joutumasta myyttien vangiksi, niin kuin voi käydä oikeaoppisen psykoanalyytikon sohvalla. Tärkeää on huomata, että myyttien ja kertomusten vaikutusyhteys ihmisten elämään on yksisuuntainen: ne vaikuttavat meihin, mutta me emme voi tuhansia vuosia vanhoille kertomuksille mitään. Ne ovat.

Tästä johtunee sekin, miksi satujen, myyttien ja klassisten kertomusten lumovoimalla ei ole äärtä eikä rajaa. Esimerkiksi Oxfordin yliopiston kirjallisuuden professorin, J. R. R. Tolkienin, kirjoittama keskiajalle sijoittuva "Taru sormusten herrasta" veti katsomot täyteen myös elokuvaversiona jouluna 2001. Toisaalta satujen ja tarinoiden roolit voivat olla hyvin stereotyyppisiä, ja niiden vaikutus voi olla ideologinen. Saduista ei löydy juurikaan homoseksuaalisia hahmoja tai ihmissuhteita, vaan roolit ja kehyskertomukset ovat yleensä heteroseksistisiä. Jopa Tove Janssonin itselleen luomaa Muumi-maailmaa voidaan pitää heteroseksuaalisen perheen ja sen mukaisten roolien toisintona. Joskus erilaiset vähemmistökulttuurit arvotetaan jopa kielteisesti saduissa ja tarinoissa. Niistä tehdään marginaalisia ryhmiä, jotka tematisoidaan pahan edustajaksi. James Bond -elokuvissa niin sanotun pahiksen "oikea käsi" lavastetaan yleensä stereotyyppiseksi homoseksuaaliksi. Steven Spielbergin elokuvassa *Hook* puolestaan vihjaillaan, että lasten ja nuorten suosiota tavoitteleva merirosvokapteeni onkin itseasiassa homoseksuaali, joka peilailee itseään narsistisesti merirosvolaivan kabinetissa, kadehtii ydinperheitä ja kärsii yksinäisyydestään. Jos haluamme välttää joutumista henkisen väkivallan kohteeksi, meidän on varottava erityisesti lapsille suunnattuja satuja! Vaihtoehtoisesti olisi luotava kokonaan uusia hyvän, pahan ja onnellisuuden representaatioita.

Kertomuksellisuuteen liittyvän filosofisen tutkimuksen tehtävä olisi paitsi tutustuttaa ihmisiä myyttisiin rakenteisiin, myös vapauttaa ihmisiä tarinoiden kahlitsevista rooleista. Niin kristityt kuin muslimit ja muidenkin uskontojen kannattajat samastuvat hämmästyttävän helposti auktoriteettiasemaan nostettujen kertomusten hahmoihin, mikä johtunee siitä, että tarinoiden ja vertauskuvien kautta tie monimutkaista eettistä harkintaa vaativiin ajatuskulkuihin on lyhyt. Yhdelle on tärkeää, mitä Paavali sanoi, toiselle, miten Muhammed eli, ja kolmannelle, mitä Kon-

futse ja Laotse ajattelivat toisistaan. Suurin osa julistajista ja profeetoista ei ollut kuitenkaan dialogisia ajattelijoita. Heitä ei arvostettaisi nykyisellä tavalla, mikäli heihin olisi voitu kohdistaa dialogista kritiikkiä. Niinpä tuo uskonvaraisuus ei ole heidän seuraajilleen välttämättä hyväksi, ja nykyisen dialogisen filosofian tehtävä onkin johdattaa osapuolia juuri sellaisten ristiriitojen havaitsemiseen, jotka epifanisen hetken paljastuminen luo.

Kertomuksien välityksellä tapahtuvaa toiseuden kohtaamista ja tutkimista nimitettään narratiiviseksi. Sen yhteyteen soveltuu kaikki, mitä olen sanonut dialogisuudesta ja hermeneutiikasta. Jätän tässä kirjassa avoimeksi sen, minkälaisten vaiheiden kautta narratiivista tutkimusta käytännössä suoritetaan. Tutkimusaiheiden erityispiirteet määrävät kulloinkin yksityiskohtaisen metodologian. Asenteelliseksi avuksi kaikessa narratiivisessa tutkimisessa voi olla se, mikä on dialogisen filosofian ja hermeneutiikan mukaista. Keskeinen täydennys, jonka narratiivinen ajattelu antaa dialogisuudelle, on huomautus, etteivät ymmärtämisen puitteet ole koskaan pelkästään yksilön sisäisiä, tiedollisia tai yleistettävissä olevalla tavalla ”kulttuurisia”. Sen sijaan ne ovat monin tavoin emotionaalisia, esteettisiä ja mielikuvituksellisia. Ne ovat myös järjen päättelyssääntöjä uhmaavia ja samalla vetoavia. Ne edellyttävät tutkijoilta niiden uskontojen, filosofioiden ja taiteellisten esitysten tuntemista, joiden tulosta myös meidän oma persoonamme on. Jos taas pidämme niitä pysyvänä osana kulttuuriamme, olemme helposti mytologian vankeja. Se voi olla yksilöiden kannalta rasite. Mutta onneksi suuri osa kulttuurin kuormasta on myös kumottavissa.

6.4. MYYTTIEN OLEMASSAOLO: VALTIO JA TOTEMISMI

Levinasista tekee psykoanalyyttiselle teorialle myöntyväisen se, että hän näyttää pitävän ihmisen psyykkisessä tajunnassa ilmeneviä merkityksiä todellisina ja olemassa olevina suhteina. Tämä ei koske vain tietoisuutta; hänen mielestään todellisuuteen sisältyvät lisäksi ei-tietoiset ja latentit merkitykset. Myös Lauri Rauhala on jaksanut väsymättömästi tähdentää tajunnan ja tietoisuuden käsitteellistä erottelua: tajunta sisältää tietoisuuden lisäksi myös ei-tietoiset, piilotajuiset ja aktualisoitumistaan odottavat intentionaaliset merkitykset.[430] Levinas puolestaan lähentyi omassa ajattelussaan enemmänkin mystiikkaa ja uskontoa ja samalla myös psykoanalyyttisia opinkappaleita. Keskusteluissaan Philippe Nemon kanssa Levinas tunnusti pitävänsä mytologisia psykodynamiikan representaatioita todellisina: ”Uskon, että psykologiset satunnaisuudet ovat tapoja, joilla ontologiset suhteet näyttäytyvät. Psykologiset seikat eivät ole sattumanvaraisia.”[431]

Ihmisen psykodynaamiset suhteet, kuten oidipaalinen kompleksi,

isänmurha, totemismi ja eksogamian normi, olisivat tämän mukaan yhtä olemassa olevia ja historiallisesti tai sosiaalisesti määrättyjä ilmiöitä kuin mitkä tahansa muutkin kulttuuriobjektit. Puhumme huolettomasti ”yhteiskunnasta” ja ”valtiosta”, vaikka tiedämme, ettei niitä vastaa mikään konkreettinen esine tai olio. Miksi emme puhuisi yhtä luottavaisesti niiden psykoanalyyttisista vastineista, kuten ”tunteiden ambivalenssista”, ”insestikiellosta” tai ”klaanijärjestelmästä”?

Levinas on mielestäni oikeassa siinä, että ihmisen psykodynamiikkaa ja sen tieteellisiä selityksiä voidaan pitää *ilmiötasolla* olemassa olevina kulttuuriluomuksina. Tällöin ne sijoittuisivat ontologisessa suhteessa Karl Popperin maailmaan 3, jossa eksistoivat ajattelun tuotteet (ajattelun itsensä sijoittuessa maailmaan 2 ja sen materiaalisen perustan eli aivotoiminnan sisältyessä maailmaan 1).[432] Mutta jos selityksiä ja ymmärtämisen tapoja aletaan pitää *faktisesti* olemassa olevina tosiasioina, ajaudutaan mielestäni kohtalouskoon. Seurauksena on yhden totuuden oppeja ja ainakin näennäisesti kumoamiskelvottomia teorioita, jollainen psykoanalyyttinen teoriakin on. Sitä se on jo siksi, että myös teorian kritisoiminen on psykologisoitu ”vastarinnaksi” ja sisällytetty teoriaan. Psykoanalyyttisen teorian mukaan vastarinnan herääminen vain osoittaisi, kuinka oikeassa teoria on.

Kenties Popperin filosofia ei ole kovin vertailukelpoinen haastajapari juuri psykoanalyysille, mutta hänen ajattelunsa on opettavaista ainakin yhdessä suhteessa. Popperin käsityksen mukaan tieteellisen *teorian tulee olla kumottavissa, sillä muutoin se ei enää puhu maailmasta vaan itsestään*.[433] Periaatteellisesti kumoamaton teoria on itse itsensä selittävä, aivan kuten psykoanalyyttinen teoria on. Tällaisen teorian totuusarvoa tai -asemaa ei voida edes periaatteessa koetella. Kyseisenlainen teoria ei perustu teorian itsensä ja ulkomaailman väliseen *suhteeseen*, jossa vertailu olisi mahdollista, vaan muodostaa kokonaan oman hypoteettisen ehdotuksensa sille, minkälaisia ihmisten suhteet välttämättä ovat. Tämän näköalan kautta avautuva maisema voi olla myös vääristynyt. Psykoanalyyttisen teoriaperinteen ehdotelmat ihmisten viettiyllykkeistä eivät vastaakaan kaikkien ihmisten elämään liittyviä merkityksiä. Psykoanalyyttinen teoriaperinne tarjoaa malliesimerkin siitä, miten ennakko-oletukset ja esiteoreettiset normit voivat kaapata vallan tieteellisissä selityksissä. Asiaa ei korjaa myöhemmin mikään metodologinen täydennys, jossa toisen ihmisen tulkitsemisen ja terapeuttisen käytännön sanottaisiin noudattavan hermeneuttista tai dialogista toinen toiseltaan oppimisen normia. Dialogisuus ei ole psykoanalyysia, eikä se paranna dogmaattisen psykoanalyyttisen teorian heikkouksia. Kumottavuuden periaatteeseen sisältyvä toinen tärkeä piirre on, että *jos teoria voidaan kumota, se sallii itsensä ohella myös vaihtoehtoja*. Tämä olisi tarkalleen ottaen myös Levinasin alkuperäisten tarkoitusten mukaista. ”Totuudelle” pitää olla vaihtoehto.

6.5. DIALOGINEN TILANNE

Tämä filosofinen teos ei ole ensisijaisesti metodikirjallisuutta, enkä tähtää yksityiskohtaisten sen enempää kuin yleispätevienkään neuvojen antamiseen siitä, miten dialogista tutkimusta pitäisi käytännössä suorittaa. Tilanteet ovat yksilöllisiä ja erilaisia. Mutta dialogisen kohtaamisen rakennetta voidaan kuvailla Emil Toden romaanissaan *Enkelten siemen* antaman mallin avulla.[434] Kriitikoiden ja lehtimiesten valaisemina tiedämme, että ”Emil Tode” oli teoksen todellisen kirjoittajan, Tõnu Õnnepalun, salanimi. Teoksessa hän osoitti sanansa kuvittelemalleen lukijalle, Angelolle, kirjemuotoisesti. Kirjallisuuden teoriassa kirjoittajan ja lukijan välistä tilannetta on usein tarkasteltu ’implisiittisen kirjoittajan’ ja ’implisiittisen lukijan’ käsitteiden kautta. Ne kuvailevat osapuolia, jotka ajatellaan todellisen kirjoittajan ja todellisen lukijan väliin: katsotaan, että kirjoittaminen ja lukeminen ovat välittyneitä. Implisiittinen kirjoittaja ja implisiittinen lukija ovat konstruktioita, jotka todellinen kirjoittaja rakentaa kirjoittajan ja lukijan väliseen tilanteeseen. Joskus puhutaan myös ihannekirjoittajasta ja ihannelukijasta. Ne ovat idealisaatioita.

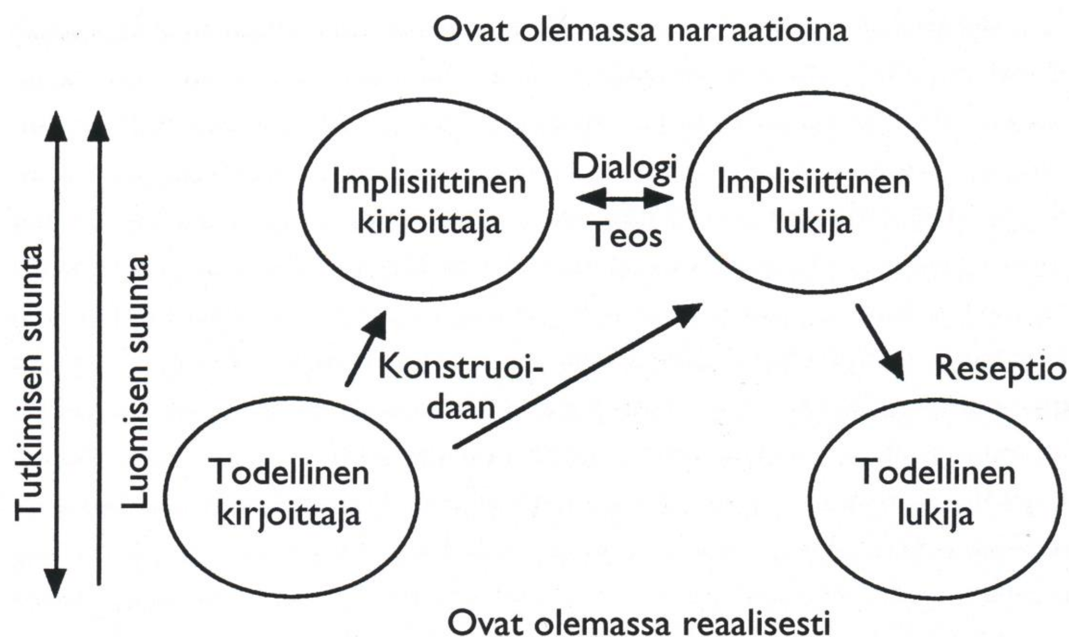
Implisiittinen kirjoittaja on sellainen, jollaiseksi todellinen kirjoittaja kuvittelee tai tematisoi itsensä tekstissään: Tõnu Õnnepalu loi ”Emil Toden”. Implisiittinen lukija puolestaan on todellisen kirjoittajan kuvittelema ihannelukija, jolle hän suuntaa sanansa. Tässä asemassa oli *Enkelten siemenen* Angelo. Todellista lukijaa ei ainakaan laajasti julkaiseva kirjoittaja voi useinkaan tuntea, ja siksi kuviteltu tekstin vastaanottaja on välttämätön, jotta kirjoittamisen suhde voisi toteutua. Tekstissä ovat vuorovaikutuksessa implisiittinen kirjoittaja ja implisiittinen lukija: kirjoittajaminä ja sen kuviteltu vastaanottaja. Tämä ei toisaalta merkitse minuuden halkaisemista kahteen osaan tavalla, joka on tunnettua esimerkiksi klassisesta symbolisesta interaktionismista. Kyseessä ovat teoreettiset käsitteet, joita ei vastaa mikään reaalinen entiteetti.[435]

Seuraava kuvio 1 esittää, miten todellinen kirjoittaja konstruoi implisiittisen kirjoittajan ja implisiittisen lukijan. Tämä tapahtuu niiden arvausten, oletusten ja toiveiden perusteella, jotka todellisella kirjoittajalla on todellisesta lukijasta. Samalla kaavio osoittaa, miten *taiteellisen luomisen suunta* kohdistuu todelliselta tasolta kuvitteelliseen. Kuvitteellinen aines on se, joka luodaan. *Tutkimisen suunta* voi puolestaan kohdistua kuvitteelliseen tai reaaliseen ainekseen tai molempiin riippuen siitä, onko kyseessä

A) teokseen kohdistuva *taiteiden tutkiminen* (suuntautuu luotuun teokseen tai tekoprosessiin) vai

B) *reseption eli vastaanoton tutkiminen* (suuntautuu sekä reaalisiin tekijä- ja vastaanottajaosapuoliin että teokseen ja sen implisiittisiin subjekteihin).

C) Niin sanottu *taiteellinen tutkiminen* eli taiteen keinoin tapahtuva tutkiminen puolestaan samastuu osittain taiteelliseen luomiseen mutta suuntautuu tutkimusta koskevilta osiltaan myös todelliseen maailmaan, josta taidekin ammentaa aiheitaan ja motiiveitaan.



Kuvio 1

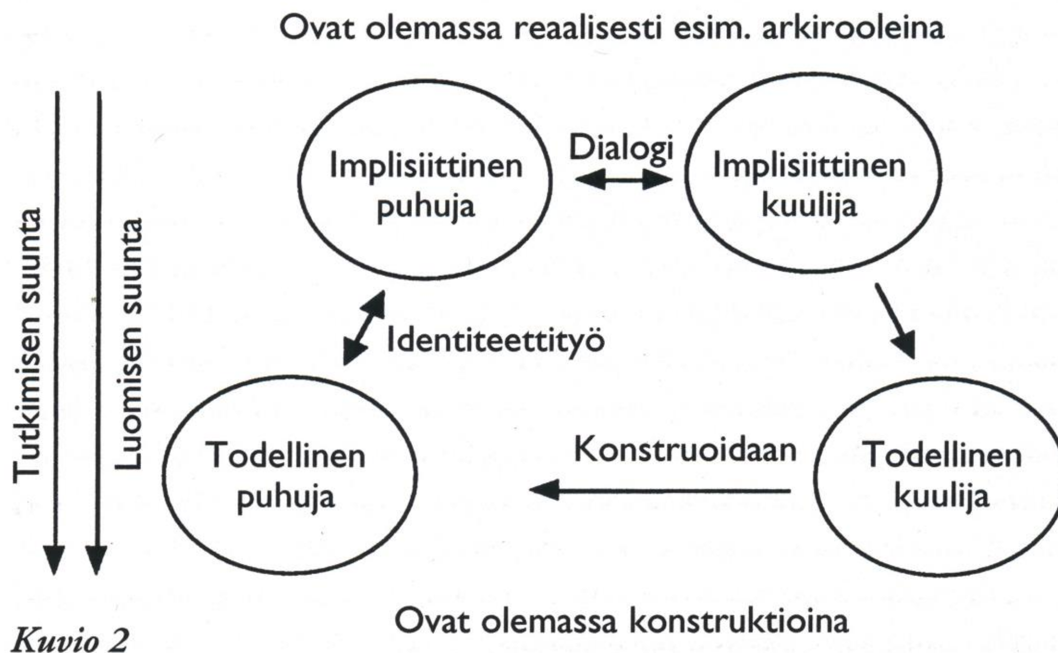
Yllä oleva kuvio havainnollistaa, miten taiteellinen luominen suuntautuu todellisen arkielämän tasolta taiteelliseen teokseen. Roolit ja arkielämän representaatiot ovat olemassa teoksessa narraatioina. Taiteellinen tutkiminen puolestaan hyödyntää sitä heiluriliikettä, jota luova ja tutkiva subjekti kokee todellisen elämänsä ja sen taiteellisten esitysten välillä. Mielenkiinnon kohde voi vaihdella todellisen minän ja taiteellisen työn tekemiseksi konstruoidun implisiittisen rooliminän välillä. Implisiittinen ihannekirjoittaja tai ”ihanneminä” on taiteellisen tekemisen työväline. Itsetuntemuksen kasvu tapahtuu dialogissa ”todellisen” minän ja implisiittisen minän kanssa. Ajatus vastaa Martin Buberin käsitystä siitä, miten ihmisen persoona muotoutuu edestakaisessa liikkeessä todellisen minuuden ja sen objektivoitujen vastineiden välillä.

Myös varsinaisessa dialogisessa kohtaamisessa toteutuvat samantyyppiset osapuolet. Ne ovat toisiinsa nähden vastaavanlaisessa asemassa. On olemassa todellinen puhuja ja todellinen kuulija. Niiden lisäksi keskustelutilanteessa ovat implisiittinen puhuja ja implisiittinen

kuulija. Erona tekstin tai muun taideteoksen sisältävään tilanteeseen on, että kohtaamisen implisiittisiä osapuolia ei luoda. Niitä ei aktiivisesti tai tiedostamattomasti konstruoida keskusteluun, vaan *juuri ne ovat olemassa ilmeisinä ja itsestään*. Ne ovat odotuksia tai rooleja. Dialogisessa kohtaamisessa pyritäänkin implisiittisen rooliolemisen ja rooliodotusten taakse, siihen mitä ajattelevat ja minkälaisia ovat *todellinen puhuja* ja *todellinen kuulija*. Juuri todellisuushakuisuus tekee kohtaamisesta filosofisen.

Sekä kirjallisuudessa että elävissä esitys- ja puhetilanteissa on kysymys narratiivisuudesta: kertomalla olemisesta ja välittämisestä. Oleminen on epäsuoraa. Taiteiden ja kirjallisuuden tehtävä onkin representoida, esittää elämä uudelleen. Joskus se tapahtuu myös ajallisesti etukäteen, jos kyse on suunnitelmista tai utopioista. Mutta filosofisen tutkimisen tehtävä on erisuuntainen kuin taiteellisen, kirjallisen tai kertomuksellisen metodin. Se on myös laajempi kuin taiteiden tutkimuksen tehtävä. Dialoginen filosofia voi yhtyä osittain taiteelliseen tutkimiseen sisältyvän monisuuntaisuuden kanssa. Tämä toteuttaa dialogisuuden alkuperäistä ajatusta. Metodina voi olla kirjallisen kertomuksen tai roolien rakentaminen. Se on olemista implisiittisinä entiteetteinä, ihannekirjoittajana ja ihannelukijana – tai vastaavasti implisiittisenä puhujana tai implisiittisenä lukijana. Mutta tämän kirjoitus- tai puhetilanteen aikaansaamisen jälkeen filosofisen tutkimuksen *pitäisi kääntyä* todellisen kirjoittajan ja todellisen lukijan suuntaan. Dialogista tutkimusta erottaa taiteellisesta tutkimisesta se, että filosofinen mielenkiinto kohdistuu taiteelliselle tutkimiselle ominaisen monisuuntaisuuden asemasta todelliseen puhujaan ja todellisen kuulijaan.

Kuvio 2 havainnollistaa, miten implisiittiset arkiroolit nähdään reaalisesti olemassa olevina. Luova elementti liittyy nyt todelliseen kuulijaan ja puhujaan, jotka konstruoituvat osapuolten vuorovaikutuksessa. Myös tutkimuksen mielenkiinto kohdistuu ensisijaisesti minuuksiin, jotka ovat implisiittisten roolien takana. Puhujan oman minuuden jäljittämistä voidaan sanoa identiteettityöksi.



Kuvio 2

Ajatus kirjoittaja- tai puhujaminästä sekä implisiittisestä vastaanottajasta on yleistettävissä koskemaan lähes kaikkea taiteellisen esittämisen ja reseption suhdetta. Mikäli tutkimuksen aiheena on esimerkiksi se, miten taiteellisin keinoin voidaan tukea ihmisten itseymmärrystä, on avuksi, jos taiteellinen teos nähdään epäsuorasti ilmaistuna minän tai toisen ihmisen representaationa. Tällöin taide nähdään itsetuntemuksen välineenä. Tutkimusmenetelmän tavoitteena on osallistua teoksen luomiseen, jotta minuuden ja toiseuden ilmaisut saataisiin esiin. Osallistuminen tarkoittaa lähinnä spontaaniuden tukemista. Dialogisen suhteen aikaansaamisen jälkeen tutkimisen pitäisi ikään kuin vaihtaa suuntaa ja pyrkiä lähestymään tulkitsevalla metatasolla sitä kohdetta, jonka luomisessa se ensin avusti. Tällöin siirrytään taiteellisen tutkimisen alueelta varsinaisen dialogisen filosofian piiriin.

Dialogisen tutkimisen tehtävä on myös itsereflektiivinen. Itsereflektiivisyyttä ei ole kuitenkaan syytä korostaa liikaa. Tärkeää onkin, että tutkija ja tutkittava pohtivat yhdessä, mitä merkityksiä luotuun teokseen sisältyy. Sen lisäksi tutkijalle on tärkeää myös etäännytys, jonka varassa hän voi vetäytyä tekemään analyysia keskustelusta tai teoksesta. Tämä on tutkimisen toinen vaihe. Silloin tutkija voi luottaa paljolti ensimmäisessä vaiheessa saamiinsa havaintoihin ja kokemuksiin, eikä teoksen tai dialogin pysyvyysarvolla ole suurta merkitystä. Se katoaa, aivan niin kuin Buberin kuvailema Minä–Sinä-yhteys muuttui Minä–Se-suhteeksi tai Levinasin ”sanominen” ”sanotuksi”.

Filosofisen analyysin tehtävä ei ole luokitteleva eikä raportoiva, joten tärkeää ei ole niinkään dokumentaation ehdoton oikeellisuus kuin se,

mitä subjektiivisia *merkityksiä* ja *tulkintoja* tutkija onnistuu saamaan kohtaamisista esiin. Kuten jo Buberin ja Levinasin ajattelua tarkasteltaessa tuli ilmi, dialogin ydintä, sitä, mikä keskusteluissa on merkityksellistä, ei voida säilyttää tai ”pakastaa” myöhempää erittelyä varten. Tärkeämpää olisi välittää havainnot sellaisina kuin ne koskettavat tutkijaa dialogisessa tilanteessa. Tallennusmenetelmällä ja ylöskirjaamisella on tällöin pelkästään muistiinpanomainen rooli, eikä välineelliseen vaikuttavuuteen tulisi uhrata liikaa huomiota tai resursseja.

Taiteellisen luomisen tapahtumassa implisiittiset osapuolet ovat pelkkiä fiktioita muiden ollessa olemassa luonnostaan. Mutta puhetilanteille on ominaista se, että kaikkein ilmeisimmin ovat olemassa roolit. Mielenkiinto kohdistuukin nyt siihen, mitä on roolien takana: todelliseen itseen, todelliseen minään. Jo Buberia ja Levinasia käsiteltäessä todettiin, että ihminen on tältä osin arvoitus, eikä autenttiseen minuuteen ole pääsyä välttämättä edes ihmisellä itsellään. Sen sijaan yllä selitetty rakennekuva dialogisesta kohtaamisesta voi auttaa näkemään, mikä tutkittavassa ilmiössä on autenttista ja representoimalla tematisoitua, mikä on tutkimuksen asema ja millainen on tutkimuksen dekonstruoiva ja uudelleen konstruoiva tehtävä. Tärkeää on huomata tutkimuksellisen mielenkiinnon suunnat ja niiden vaihtuminen tutkimuksen alkaessa suuntautua ”todellisiin minuuksiin”.

Tutkittavan ihmisen kannalta tärkeintä on objektiivisina ja implisiittisinä annettujen roolien *riitautuminen* hänen subjektiivisten kokemustensa kanssa. Esimerkiksi sopii vaikkapa *Queer as Folk* -sarjan Nathanin oivallus, ettei hänestä tulisi koskaan ainakaan tavallista heteromiestä, joka voi samastua sosiaalisena normina ja odotuksena luotuun heteromiehen rooliin. Epifanisen hetken kautta oivallus voi johdattaa myös TV-sarjan katsojaa tunnustamaan ristiriitoja joko omassa elämässään tai oman elämänsä ja *Queer as Folk* -sarjassa tyypitellyn elämän välillä. Katsoja saattaa esimerkiksi ”löytää itsensä” Nathanin tilanteesta tai hän voi pitää sitä vain stereotyyppisenä roolimallin kuvauksena. Samassa asemassa voi toimia vaikkapa ”Salatut elämät” TV-sarjasta tuttu Laitelan Kalle, jonka armeijakokemuksista on kirjoitettu kirjakin.[436] Kahden teinipojan välisestä ensirakkaudesta kertova *The Beautiful Thing* -elokuva puolestaan oli identiteettipoliittisesti motivoituneen elokuvakerronnan malliesimerkillinen ohjaustyö. Toisenlaista kerrontatietä edustaa River Phoenixin ja Keanu Reevesin tähdittämä road-movie *Matkalla Idahoon*, jonka käsikirjoitus hyödyntää beatkirjailijoille ominaista villiä ja vapaata elämäntapaa myös seksuaalisen manifestaation mallina. Trendeistä riippumatonta, kiinnostavaa ja kestävää näissä tuotannoissa on katsojalle esitetty omakohtaisen ajattelemisen haaste.

Taideteoksen esittämän roolin riitautuminen ihmisen oman elämäntarinan kanssa vastaa nyt täsmälleen sitä, minkä totesin jo luvussa 2

Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-objektivoituman suhteesta: niiden välisen konfliktin ratkaiseminen voi viitoittaa tietä ihmisen subjektiiviseen minuuteen ja emansipaatioon. Eräs dialogisen tutkimisen päämääristä tuleekin saavutettua jo silloin *kun se tukee tai vahvistaa ihmisen omaa itseymmärrystä*. Toinen keskeinen tulos koskee subjektiivisten merkitysten paljastumista tieteille, kun näkyviin saadaan se, *miten ihmisten persoonalliset minuudet ja itseymmärryksen tavat rakentuvat ja purkautuvat ihmisten omassa elämässään kohtaamien konfliktien kautta.*

Käsittelemäni esimerkit koskevat lähinnä kulttuurisesti annettujen representaatioiden ja minuuden välistä suhdetta. Toisaalta dialogiseen filosofiaan sisältyy, että tutkittava ihminen itse on kertomuksen tai taideteoksen tekijä. Tällöin tutkiminen voi olla lähinnä itsereflektiivistä, ja tutkijan asenteessa korostuu kumppanuus. Tutkimalla esimerkiksi tietyn taiteilijan teoksissa tapahtuvaa historiallista muutosta ja sen suhdetta tekijän omaan minään taiteilijan on mahdollista syväluodata ja kokea uudelleen niitä mahdollisia ristiriitoja, joita hän on kokenut suhteessaan todellisuuteen ja toisiin ihmisiin – tai suhteessa omaan itseensä. Tällaisessa suhteessa tutkittava voi olla ja usein on samalla myös tutkija. Myös tällöin on kysymys Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-objektivoituman välisestä vuorottelusta.

Ilppo Pohjola on soveltanut taiteellisen tutkimisen ja sosiologisen muistelumetodin yhdistelytyötä lämminhenkisellä tavalla elokuvassaan Tom of Finlandista.[437] Siinä Suomen kansainvälisesti tunnetuin ja teostensa levinnäisyyteen verrattuna myös ”tuntemattomin” kuvataiteilija Touko Laaksonen luotaa omaa elämäänsä, teoksiaan ja maailman muuttumista. Pohjolan elokuva on produktio, joka antaa taiteilijalle tilaisuuden tutkia oman elämänsä vaiheita ja pohtia teostensa yhdistymistä erilaisiin arvokonflikteihin ja niiden ratkaisemiseen. Kukaan ei voine väittää, etteivät Tomin piirrokset olisi vaikuttaneet sekä yleisiin asenteisiin että yksilöiden käsityksiin itsestään.

Taiteellinen tutkiminen toteutuu ensinnäkin Laaksosen pohtiessa implisiittisen tekijäpersoonansa, Tomin, ja hänen yleisönsä suhteita. Taiteellinen tutkimusote toteutuu myös Pohjolan omassa työssä. ”Implisiittisen tekijän” asemassa on piirtäjä-Tom ja ”implisiittisen vastaanottajan” asemassa hänen oletettu yleisönsä. Dialogisen tilanteen kannalta ”todellisen puhujan” asemassa on teosten luoja Touko Laaksonen ja kuulijan asemassa hänen haastattelijansa ja kanssatutkijansa Ilppo Pohjola. Epifaninen hetki on se, josta elokuvan katsoja voi löytää itsensä – joko vertauskuvallisesti tai todella – taustanaan keskustelijoiden käymä muistelutyö. Kirjallisella tasolla vastaavanlaisena analyysina voidaan pitää F. Valentine Hoovenin kirjoittamaa *Tom of Finland* -elämäkertaa. Myös se perustuu kasvokkaiseen kohtaamiseen ja kertoo pikkukaupunkien kasvatin tiestä kansainväliseen arvostukseen.[438]

Keskeistä dialogisen identiteettityön onnistumiselle on epifanisen

hetken toteutuminen. Ajattelun haastetta ei ole ilman arvo- ja normikonfliktia. Pelkkä elämyksen kokeminen ei ole vielä epifaninen momentti. Teos voi puhutella yleisöä, vaikka se ei toisi ihmisten arvotajuntaan olennaista uutta. Taide sisältää epifanisen hetken, viihde ei. Olli Saarelan elokuva *Rukajärven tie* viihtyy tällä rajalla hyvin. Yhtäältä se sisältää korkeakulttuurisia aiheita ja transsendentaalisia symboleita alkaen Donizettin *Una furtiva lagrima* -aariasta päätyen kuolleen isoäidin tuvassa helisevään lamppuun, jonka tunnemme jo Kieślowskin "Sinisestä". Toisaalta elokuvan kehyskertomus koostuu siitä, kun suomalainen mies ampuu konepistoolilla Karjalassa, pohtii isäsuhdettaan Karjalassa ja on herkkä Karjalassa. Kotiinviemiseksi elokuva tarjoaa täsmälleen saman sisällön kuin Pekka Parikan *Talvisota* tai Edvin Laineen ja Rauni Mollbergin versiot *Tuntemattomasta sotilaasta*. Kiinnostavaa on, toteutuuko epifaninen hetki, vai vahvistaako elokuva vain sitä tunnetilaa ja identiteettirakennetta, joka on jo osa suomalaisten ihmisten kollektiivista tajuntaa. Taideteos voi olla myös käänteisesti epifaninen: katsojalla ja tekijällä ei ole omaa kokemusta aiheesta, konflikteja ei esiinny, ja vastaanotto on vain yksiselitteistä samastumista jo hyväksyttyyn valtakulttuuriin.

6.6. TAITEET VÄLILLISYYDEN TILANA

Dialogista filosofiaansa täydentävässä kirjoituksessa *Beiträge zu einer philosophischen Antropologie* Buber korosti taiteiden tehtävää aistitiedon ja käsitteellisen ymmärryksen sekä minän ja toisen ihmisen välisenä kohtaamispaikkana. Hän sanoo näin:

> Taide ei ole luonnollisen sen enempää kuin sielullisenkaan objektiivisuuden ilmentymää, vaan se on ihmisyyden olemuksen [*substantia humana*] ja asioiden olemuksen [*substantia rerum*] välisen suhteen työtä ja kuvaa, välillisyyden tila, joka on tullut hahmoksi.[439]

Buberin mukaan taiteessa ihmisyyden olemus ja asioiden olemus kohtaavat toisensa. Se, että eräät ihmiset ovat taiteilijoita, ei Buberin käsityksen mukaan ole mitään satunnaista vaan pikemminkin ilmausta siitä, mitä ihminen olennaisesti on. Taideteosten kautta tapahtuva maailman hahmottaminen on yhtä keskeinen osa maailmasuhdettamme kuin aistisuutemme yleensäkin. Buberin mukaan taide syntyy kohtaamisen tapahtumasta ja voi toimia kohtaamisen välineenä. Siksi myös taiteellisen tekemisen ja tutkimisen kautta tapahtuva dialogi vastaa tarkoin sitä liikettä, vuorottelua ja jännitettä, joka persoonanmuodostuksessamme vallitsee Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-objektivoituman välillä.

Minuuden epäsuorilla representaatioilla on tässä prosessissa tärkeä asema. Voitaisiin jopa väittää, että ne ovat jokaisen ammattitaitoisen taiteilijan välttämättömiä työvälineitä. Implisiittisiä kirjoittajia olivat esimerkiksi Søren Kierkegaardin monet salanimet, kuten Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantius, Vigilius Haufniensis, Nicolaus Notabene, Johannes Climacus ja Hilarius Bogbinder, joiden käyttämiseen liittyvää logiikkaa hän selittää *Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessaan*. Sokraattisesti hän sanoo:

> [...] minun suhteeni kirjoitettuun on vielä ulkokohtaisempi kuin kirjailijan, joka *runoilee* henkilönsä ja esittäytyy kuitenkin *itse* esipuheessa kirjan *kirjoittajaksi*. Minä olen nimittäin epäpersoonallisesti tai persoonallisesti kolmannessa persoonassa kuiskaaja, joka on kaunokirjallisesti luonut *kirjailijoita*, joiden *esipuheet* kuitenkin ovat heidän tuotteitaan kuten jopa heidän *nimensäkin*.[440]

Implisiittiset kirjoittajat eivät ole siis kirjailijan epäpersonifikaatioita vaan pikemminkin Kierkegaardin kuvailemia ”kuiskaajia”, joiden kautta taide ”tapahtuu”, aivan niin kuin Heideggerkin ajatteli. Niinpä esimerkiksi Kierkegaardin ”Hilarius Bogbinder” tarkoittaa sananmukaisesti vain ’onnellista kirjansitojaa’. Myös kaikkien dialogien mestari Sokrates saattoi olla suureksi osaksi Platonin luoma kirjallinen figuuri, hahmo hänen omia tarkoituksiaan varten. Implisiittinen kirjoittaja on luovan taiteilijan *alter ego*, toinen minä ja apupersoona, jolla hän hallitsee tekemisiään, aivan niin kuin tieteenharjoittaja hallitsee menetelmillään tutkimusaihettaan.

Tuo toinen minä oli Nietzschelle hänen oma Zarathustransa, joka opetti, miten tärkeää on, ettei ihminen myöskään pysähdy ja jää riippumaan eri persooniensa välille. Dialogi ja teos ovat implisiittisen esittäjän ja sen kuvitellun vastaanottajan välille jännitetty nuora. Nämä kaksi eivät ole mitään todella olemassa olevia olentoja, vaan ne ovat puhtaita fiktioita, joiden olevaiseksi luuleminen voi johtaa vain hallinnan menetykseen. Taiteet ovat persoonalla operoimista ja persoonan manipulaatiota, sekä oman että toisten. Siksi niitä on käsiteltävä varoen kuin sulaa kultaa kauhassa. Implisiittisen esittämisen pitää olla tietoista. Taiteellisen ilmaisemisen vaikeus onkin aina ollut se, miten säilyttää tasapaino epäsuoraa esittämistä varten konstruoitujen tietoisten persoonien ja niiden piilotajuisten ja metaforallisten motiivien välillä. Helposti puhutaan ylinäyttelemisestä, omien teosten alleviivaamisesta tai vihjaustekniikoiden osoittelevuudesta. Minuuden muunnelmillaan työskentelevä taiteilija saattaa joutua myös pakenemaan varieteeltaan ”paholainen kintereillään”:

> Mutta sitten tapahtui jotain, mikä sai kaikki suut mykistymään ja kaikki silmät jäykistymään. Tällä välin näet oli nuorallatanssija aloittanut työnsä: hän oli astunut ulos pienestä ovesta ja kulki pitkin nuoraa, joka oli vedetty kahden tornin välille niin, että se riippui torin ja kokoontuneen kansan yläpuolella. [...] Mutta tämä, nähdessään kilpailijansa voittavan, häkeltyi ja menetti tasapainonsa; hän viskasi pois tankonsa ja syöksyi sitä vinhemmin syvyyteen, kädet ja jalat sätkivänä sekamelskana.[441]

Esittävälle taiteilijalle käy harvoin niin huonosti – tai niin armollisesti – että hän lätsähtää, kuten Nietzschen trapetsitaiteilija, kuolleena keskelle toria: suoraan Zarathustran jalkojen juureen. Sillä maasta, joka antoi meille viiksekkään kynäniekan, tulee myös fenomenologinen tieteenfilosofia. Sen mukaan persoonamme ja todellisuutemme on havaitsevaa, tuntevaa ja tahtovaa ydinihmisyyttämme lukuun ottamatta kuvitelmaa, lavastetta, haaveilua ja unta. Miten ne voisivat tuhoutua? Se, mitä ei ole "oikeastaan olemassa", ei voi myöskään lakata olemasta. Roolifiktioiden mentyä ja viimeisenkin parraslyhdyn sammutua voivat implisiittiset persoonat ja tekijät jatkaa elämäänsä myös teoksen vastaanottajissa.

Taiteellinen esittäminen ja tiedekin ovat usein tuota kuvitelmaa ja unta, joka voi tarpeen tullen muuttua myös todellisuudeksi. Tärkeää ei ole vain taiteellinen representoiminen vaan myös sosiologinen mielikuvitus, kuten C. Wright Mills on huomauttanut.[442] Maailman tekeminen paremmaksi paikaksi elää on usein juuri tuota utopian ja toden välillä risteilemistä, navigointia ja etsintää. Vain tieto ei ole valtaa, vaan myös taide, taito ja luulo – niin hyvässä kuin pahassa. Taiteellinen esittäminen ja taiteiden avulla tutkiminen eivät ole unelmien pumpulia vaan velvoittavaa arkipäivää.

Fiktion ja taideteoksen asema tutkimisen välikappaleena on tärkeä siksi, että se avaa tietä *myös* tekijänsä autenttisen sielunmaiseman ja transsendentaalisen egon valaisemiseen. Keskeistä ei ole tällöin pyrkimys vastata perinteisen transsendentaalifilosofian ongelmaan, joka koskee sitä, minkälainen olemassaolo on todellista. Jo Levinas piti "todellisuuden ytimeen" tähtäävän ontologian ylitse käymistä tärkeänä. Itse asiassa koettu, luotu, narratiivinen ja representoitu aines onkin se reaalinen elämä, josta todellisuus koostuu. Myös sananlasku sanoo, että elämäkertaa voi aina vääristellä, mutta fiktio on totta: se paljastaa tekijänsä aina.

Vaikka dialogisen metodin mukainen fenomenologian konkretisointi saattaa vaikuttaa perinteiselle fenomenologialle etäiseltä, se tosiasiassa sisältää fenomenologisen filosofian käytännöllisen vahvistuksen. Dialogisen mallin mukainen tutkimus noudattelee Edmund Husserlin ideaa fenomenologisen tutkimisen vaiheista. Husserlin kehittämä fenomenologisen metodin idea onkin edelleen elinvoimainen ja luotettava dialogisen filosofian kivijalka Buberin ja Levinasin tuottamien lisäysten ohella.

6.7. FENOMENOLOGINEN ASENNE DIALOGISEN METODIN OSANA

Husserlin mukaan fenomenologisen tutkimuksen tarkoituksena on pyrkiä ennakkoehdottomaan ja omat erityisintressinsä sulkeistavaan tietoon. Tämä tapahtuu pidättäytymällä omista mielipiteistä, joita ovat maailmankatsomukselliset, aatteelliset ja ideologiset ehdot ja sitoumukset. *Ideen*-teoksissaan Husserl käytti tällaisesta toimenpiteestä nimitystä *epookki*. Hän jäljitteli käsitteellään kreikan kielen sanaa *epokhé*, joka tarkoittaa mielipiteistä pidättäytymistä ja ennakkokäsitysten sulkeistamista.[443] Pyrkimyksenä oli päästä ilmiöiden (*fainomenon*) todellisen olemuksen näkemiseen ”olemusten katselussa” (*die Wesensschau*). Tällaiseen päämäärään johdattaa kolme vaihetta.

Niistä ensimmäinen on (1) *fenomenologinen reduktio*, jossa tutkittava ilmiö palautetaan (eli redusoidaan) osaksi sitä todellisuutta, jossa se jo luonnostaan on (osaksi ”elämismaailmaa” eli *Lebensweltiä*). Käytännössä tämä tarkoittaa, että tutkimuksen kohde säilytetään sille ominaisessa ympäristössä ja että aihetta lähestytään sellaisin asentein ja keinoin, jotka ovat tutkittavan ilmiön kannalta vastaavia. Tällöin ne eivät peitä eivätkä hävitä tutkimuksen kohteesta sille ominaisia olemuksia. Husserl katsoi, että tutkimuksen kohteella eli ilmiöllä on väistämättä tietty sille ominainen olemus, joka on ontologisesti olemassa. Hän ajatteli, että tieteelliset tematisaatiot voivat myös kätkeä ilmiöiden olemuksen, ja siksi niitä pitää *purkaa* auki. Reduktiota voidaankin pitää eräänlaisena purkutyönä. Platonin idealismista viehättynyt Husserl käytti ilmiöiden olemuksesta kreikkalaisperäistä nimitystä *eidos*, ja sama käsite viittasi olemusten ohella myös platonisiin ideoihin. Keskeistä dialogiselle ajattelulle on seuraava. *Fenomenologinen reduktio vastaa dialogisen filosofian pyrkimystä tavoittaa implisiittisesti olemassa olevien roolien ja maskien takana oleva todellisuus: todellinen ihminen, puhuja ja kuulija.*

Tämä kytkee dialogisen filosofian Platonin luolavertaukseen[444] ja Sokrateen käymiin keskusteluihin. Kyse oli pyrkimyksestä saattaa näkyville tosiolevainen todellisuus. Juuri siihen myös Heidegger viittasi *aletheia*-tulkinnoillaan.[445] Toisaalta sitoutuminen platoniseen filosofiaan ei merkitse dialogisille filosofeille todellisuuden metafyysistä jakamista. Platonille ideat muodostivat ainoan tosiolevaisen: ideathan olivat ”eläviä”, kuten hän katsoi myöhäisfilosofiassaan.

Kun tutkija on fenomenologisen reduktion myötä saanut varman otteen kohteesta, hän voi pyrkiä ilmiön aktiiviseen ymmärtämiseen (2) *fenomenologisessa konstruktiossa*. Fenomenologisella konstruktiolla tarkoitetaan vaihetta, jossa tutkija *luo* kohteelle (tai löytää tutkittavasta ilmiöstä) sellaisia olemuspiirteitä, jotka ovat tutkimuksen mielenkiinnon

kannalta keskeisiä. Tieteellinen tiedonmuodostus toteutuu tässä vaiheessa parhaiten, jos tutkija yllättyy, mikä onkin eräs osoitus myös fenomenologisen asenteen toteutumisesta. Sitten tutkija ikään kuin luo uudestaan tutkimuskohteen, mutta hän tekee sen tutkittavan ilmiön ehdoilla. Fenomenologinen tutkimus ei ole tärkeimmiltä osiltaan pelkkää ennakkoehdotonta havainnointia, kuvausta tai periksi antamista, kuten joskus virheellisesti oletetaan. Tutkijalla on lupa ja oikeus *rakentaa* havainnon kohde uudestaan sen tietonsa ja ymmärryksensä perusteella, jonka hän on saanut fenomenologisessa konstruktiossa. *Dialogisen filosofian kannalta fenomenologinen konstruktio on tutkijan tekemää tulkintaa ja tutkittavan elämästä löytyneiden merkitysten filosofista uudelleenarviointia.*

Fenomenologiseen reduktioon ja fenomenologiseen konstruktioon liittyy kolmantena vaiheena (3) *fenomenologinen destruktio*. Se ei tosin seuraa edeltäneitä vaiheita järjestyksessä, kuten konstruktio seurasi reduktiota. Fenomenologinen destruktio on mukana kriittisenä asenteena sekä reduktiossa että konstruktiossa. Fenomenologinen destruktio on osa filosofista asennetta ja kaiken epäilemistä. Se on kriittistä koettelemista ja kyseenalaistamista – se on tutkijan henkilökohtainen moraalinen haaste: ”Olenko näin tehdessäni oikeassa vai teenkö mahdollisesti jotain perinpohjaisesti väärin?” Husserl asetti tieteelle ankarat menetelmälliset vaatimukset, ja tätä lähtökohtaansa seuraten hän nimesi erään kirjoituksensakin sanoin ”Filosofia ankarana tieteenä” (*Philosophie als strenge Wissenschaft*).[446] *Dialogisen filosofian kannalta fenomenologinen destruktio tarkoittaa, että analysoidessaan tutkittavan ihmisen elämää hän ei saa tehdä tulkintojaan tavalla, joka olisi epäkriittinen tai eettisesti vääristelevä.* Merkitysten mahdollinen uudelleenmäärittely on tehtävä tavalla, jolla ihmisen subjektiviteettia kunnioitetaan.

6.8. DIALOGISEN TUTKIMISEN YLEISPERIAATTEITA

Vaikka Husserlin ajatuksia voidaan arvostella siitä, että ne toteuttivat vielä kartesiolaisen tieteen ihannetta ja tyydyttivät siten myös tieteellisen tutkimisen omaa kunnianhimoa,[447] ovat hänen pyrkimyksensä totuuteen ja toisen ihmisen syvälliseen ymmärtämiseen aina ajankohtaisia, eikä niitä kumoa mikään aatehistoriallinen kritiikki. Kun laadullinen tutkija lähestyy tutkimaansa ilmiötä narratiivisuuden näkökulmasta ja dialogisin ehdoin, hänellä on edessään samantyyppinen tilanne kuin fenomenologilla. Hän haluaisi porautua todellisuuden syvempään ytimeen. Hän haluaisi päästä maskien ja naamioiden taakse; häntä kiinnostavat ilmiöt ja todellisuus *an sich*. Hänelle sopivat menetelmällisiksi ohjeiksi Maija Lehtovaaran, Lauri Rauhalan ja Juha Varton sovellutukset alkuperäisestä fenomenologisesta metodista.[448] Ne sopivat

huomioon otettaviksi kaikessa sellaisessa tutkimisessa, joka tähtää niin ihmisyksilön ymmärtämiseen kuin tieteelliseen tiedonmuodostukseen yleensä. Dialogista tutkijaa saattaa hyödyttää myös C. Wright Millsin laatima ”intellektuaalisen ammattitaidon” huoneentaulu. Sen mukaan intellektuaaliseen ammattitaitoon sisältyy ”kyky yhdistää toisiinsa liittymättömiä asioita” ja ”kyky liikkua analyysin eri tasoilla”. Intellektuelli ei erota työtään elämästään, näkee asiat ja aiheet osana niiden omaa aikakautta, kehittelee menetelmiä ja keskustelee avoimesti niiden ongelmista ja löydöistään.[449] Seuraavassa esitellään fenomenologisen filosofian yleisperiaatteita, joilla voi olla merkitystä dialogiselle ihmistieteelle.

1. Tutkimuksen alussa tutkijan tulee *artikuloida ja eritellä oma tieteellinen esiymmärryksensä*. Tällä tarkoitetaan sen kuvaamista, kuinka tutkija on ennen tutkimiseen ryhtymistä ymmärtänyt tutkimuskohteensa ja -aiheensa ja miten hän on aiemmin tematisoinut kohteen eli asettanut ilmiön tutkittavaksi.

2. Tutkimuksessa on tärkeää huomata, että ainoastaan empiirinen eli kokemusperäinen tutkimusongelma ei ole ongelma vaan myös itse tutkimus. Tieteellä on tällöin kaksi osatehtävää: *ontologinen ja tieto-opillinen analyysi*. Edellinen selvittää, mitä tutkimuskohde perusluonteeltaan on. Jälkimmäinen puolestaan analysoi tutkimusprosessin tulosta, tiedonmuodostuksen ehtoja, oletusten vastaavuutta ilmiön luonteen kanssa sekä tiedon oikeellisuutta ja totuutta. Kuten Lauri Rauhala painottaa, ontologinen analyysi on loogisesti ensisijaisempaa, sillä tutkijan on ensin tunnettava tutkittavan ilmiön olemus voidakseen asettaa kohteelleen mielekkäitä kysymyksiä ja oletuksia.

   Ilman tietoista ontologista ratkaisua oletukset ja menetelmät tekevät ontologisen ratkaistun tutkijan puolesta. Tulos on se, minkä Buber esitti empirian kritiikeissään. Ontologista ratkaisuntekoa ei voida kiertää eikä hylätä, kuten tieteellisessä realismissa ja positivismissa ajateltiin. On loogisesti mahdotonta asettaa oletuksia, ellei ensin edellytetä, että on jotakin jollakin tavoin olemassa olevana, johon tutkimus voi sitten kohdistua. Empiirisen tieteen avulla ei voida tehdä ontologiaa, vaan filosofiset perusratkaisut on pohdittava ensin erikseen.[450] Tämän periaatteen laiminlyöminen on näkynyt esimerkiksi sukupuolisuuden tutkimisessa, kun sukupuolen kehollinen olemus on pyritty sivuuttamaan ja sukupuoli on yritetty johdella esimerkiksi pukeutumisesta tai sosiaalisista normeista. On siis sekoitettu ihmisen kehollinen, tajunnallinen ja situationaalinen tutkimustaso.

3. Ontologista ratkaisua seuraa *hypoteesien eli otaksumien asettaminen*. Hypoteesit on syytä valita niin, että ne vastaavat tutkittavan ilmiön ontologista luonnetta. Hypoteesien asettamisessa tulee olla säästeliäs. Myös näennäisesti turhia ja pelkästään testaaviakin oletuksia voi kokeilla, mutta ne eivät saa peittää kohteen olemusta, eivätkä koejärjestelyt tai oletukset saa toimia tutkittavia ihmisiä vastaan. Myös peiteinformaation antamiseen eli tutkijoiden harrastamaan "valehteluun" keskustelu- tai koetilanteessa on suhtauduttava varauksellisesti. Jos nuo näennäisesti viattomalta vaikuttavat harhautukset muodostuvat tutkijoita leimaaviksi käytännöiksi, tutkimukselta katoaa ennen pitkää luottamus ja pohja.[451] Sama koskee esimerkiksi lääketieteellisissä vertailuryhmissä harrastettua lumelääkityksen antamista.

4. Ajattelun ekonomisuuteen liittyy husserlilainen ankaran tieteen normi. Kuten Juha Varto selittää, ihmistieteiden ankaruus tarkoittaa, että ihmistä tutkivissa tieteissä ei ole lupa tehdä sellaisia toimia, jotka esineellistävät tai ohentavat tutkimuskohdetta idealisaatioin.[452] Kokemusta ei ole syytä siirtää kokemista itseään vasaamattomalle tutkimustasolle. Koska ihmisten toimet ja kulttuurin ilmiöt ilmenevät laatuina ja merkityksinä, on niitä tutkittava *osana tutkijan ja tutkittavan välistä merkityskokonaisuutta, dialogisesti*. Laatuja ei voida määrällistää eikä tilastoida ilman, että niihin sovelletaan idealisointia ja operationalisointia, jolloin niiden olemus hämärretään.

5. Tutkijan tulee myöntää kulttuurinen sidonnaisuutensa omiin arvoihinsa ja asenteisiinsa. Hän voi suunnata tieteellisen aiheenvalintansa omien kiinnostustensa mukaisesti ja tarkastella tutkittavaa ilmiötä myös "sisältä päin", mutta niin tehdessään hänen tulee myöntää ja kertoa tutkimuksensa mahdollinen arvosidonnaisuus. Hänen tulee pyrkiä sulkeistamaan subjektiivisesta näkökulmasta johtuvat *riskit* ja pohtia, mitä *etua* sisältä päin tapahtuvasta tarkastelusta voi olla tiedonmuodostukselle.[453]

6. Intressi- ja osallisuusjääviyksien eliminoimisessa on oltava tarkkana. Tämä ei tarkoita, että tutkijan pitäisi jäävätä itsensä tutkimasta asiaa vain siksi, että hän itse on tutkittavan yhteisön jäsen tai että tutkimukseen liittyy hänen oma etunsa. Niin meneteltäisiin lähinnä tuomioistuimissa ja julkisessa hallinnossa. Sen sijaan tieteellisessä ajattelussa katsotaan, että tutkijan tehtävään sisältyy aina myös itsekriittisyys ja moraalinen velvollisuudentunto – muutenhan mistään tutkimuksesta ei voisi tulla mitään. Jääviys tarkoittaakin yleensä vain sitä, että tutkija saa heittää hyvästit tutki-

musaiheelle, jos se on hänen oma perheensä tai työpaikkansa. Tällöin puhutaan sukulaisuus- ja palvelussuhdejääviydestä.

Liiallisen varovaisuuden ei siis tule antaa torpedoida sisältä päin tapahtuvaa vähemmistötutkimusta. Käytännössä tutkija joutuu usein varomaan enemmänkin samastumista tutkijoiden valtavirtaan kuin omaa asemaansa vähemmistökansalaisena tai erityiskulttuurin edustajana. Tutkimuksen tyypillinen heikkous on, että myös ilmiötä sisältä päin tarkasteleva tutkija pyrkii oikeuttamaan omaa tutkimustaan omaksumalla valtakulttuurin asemassa olevan metodikaluston suoraan osaksi omaa metodologiaansa. Tutkijasta tulee helposti suojattua elämää viettävä hyvinvointikansalainen, joka on kova myös omiaan kohtaan voidakseen oikeuttaa asemaansa tiedeyhteisön jäsenenä. Hänelle tapahtuu sama kuin Paavali Tarsolaiselle ”Damaskoksen tiellä”, eikä hän aidon käännynnäisen tavoin voi hyväksyä enää mitään siitä, mihin hän entisessä elämässään pani kaiken toivonsa. Maailma on täynnä vähemmistöintresseistä edenneitä ja marginaaleista ylenneitä tutkijoita, joista on tieteen piirissä tullut paljon ahdasmielisempiä kuin niistä, jotka ovat alun perinkin katselleet asioita jostakin aristokraatin näkökulmasta – puhumattakaan henkilöistä, jotka eivät koskaan ole tunteneet mitään tieteellistä mielenkiintoa. Mutta tosiasia on, että *sisältä päin tapahtuvaan tutkimukseen voi liittyä myös eettinen tarkoitus tai tehtävä, missio*. Arvottaminen ja arvosidonnaisuuden tunnustaminen ovat tosiasioiden ymmärtämistä.

7. Tutkijan tulee selvittää tutkimuksensa *rajallisuus* ja *ehdollisuus* ja se, mitä tutkimuksen kautta *ei* ole voitu tyydyttävästi selvittää. Virheiden ja epäonnistuneiden tulkintojenkin esille tuominen on tärkeää, koska tutkimuksen pätevyysalue ja yleistämisen voima määrittyvät tutkimuksen rajoista. On tärkeää raportoida myös hypoteesien vastaiset tulokset. Vain harvoin kohtaa tutkimusta, jossa kerrottaisiin, että ilmiötä oletetun kaltaisena ei ollenkaan esiinny, että alkuperäiset hypoteesit osoittautuivat tutkimusta tehtäessä epäsopiviksi tai että tutkimuksen mielenkiinto suuntautui myöhemmin toisin.[454] Kuitenkin juuri tällaiset tutkimukset vievät tieteellistä tiedonmuodostusta ennakkoluulottomimmin eteenpäin. Virheiden tunnustaminen kirkastaa tutkimusten tietoa lisäävän merkityksen.

8. Tutkimuksen kohdetta mahdollisesti *muuntavat* vaikutukset on selvitettävä. Tutkimus ei voi kohdata kohdettaan neutraalisti, mutta vaikutukset voi minimoida tai kääntää eduksi, jos tutkija pystyy lisäämään tutkittavien itseymmärrystä. Emansipoiva eli ihmisiä vapauttava vaikutus voi olla tieteen yksi päämäärä.

9. Tieteellisen tiedon pitäisi lopulta palautua tutkimuskohteiden ja tutkittujen ihmisten oman elämismaailman yhteyteen. Tutkimuksessa on selvitettävä tutkimuksen *kerrannaisvaikutukset* tutkimuksen kohteelle: se, mitä merkitystä tiedolla voi olla tutkituille ihmisille tai kuinka se saattaa edesauttaa tutkittujen ihmisten tapoja kohdata maailma ja oma itsensä maailman osana. Varsinkin taiteellinen tutkiminen on tässä suhteessa haastavaa.

   Taiteellisen tutkimisen tuottama tieto on väistämättä persoonallista ja subjektiivista. Siinä yhdistyvät aistisen ja älyllisen ymmärtämisen maailmat. Varsinkin esittävät taiteet vetoavat useammin aisteihin kuin esimerkiksi kirjalliset teokset, jotka ovat käsitteellisiä ja vetoavat lähinnä intellektiin. Taiteellisen ja tutkimuksellisen asenteen yhdistäminen sisältää suuren mahdollisuuden rikastaa tietokäsitystämme, mutta tekijän kannalta siihen liittyy riski: ihminen jääkin kahden maailman kansalaiseksi aistisen ja intellektuaalisen todellisuuden välille. Tähän haasteeseen tarttujalle voinkin antaa neuvon: varokaa niitä, jotka esittävät kannustuksensa vaatimuksina, ja kuunnelkaa niitä, jotka esittävät vaatimuksensa kannustuksena.

10. Dialogisen, fenomenologisen ja eksistenssihermeneuttisen käsityksen mukaan tieteiden päämääränä on rikastaa inhimillistä olemassaoloa ja syventää ymmärrystämme itsestä ja maailmasta. Jos tutkimus onnistuu pienessä ja vaatimattomassa mittakaavassa lisäämään yksilöiden itseymmärrystä ja maailman ymmärtämistä, ei ole estettä sille, että tutkimuksella voi olla yleistäkin tieteellistä merkitystä.

III

POLITIIKKA

Se että jostakin uudistuksesta tai muutoksesta ”keskustellaan”,
tarkoittaa yleensä sitä että muutos on jo tapahtunut,
tai se keskustelun tuloksena vääjäämättä tapahtuu.

Ultra Bra[455]

No minä nyt olen kaikkein viimeinen ihminen keskustelua rajoittamaan…

Martti Ahtisaari[456]

7. *Dialogisuus, tiede ja politiikka*

Martin Buber ja Emmanuel Levinas kuuluivat 1900-luvun merkittävimpiin filosofeihin. Heitä siteerataan ja heihin viitataan jatkuvasti, sillä he pystyivät ravistelemaan ja uudistamaan tieteellisiä ajattelutottumuksia. Heidän filosofiansa ei ollut perinteiden opiskelua eikä lauseiden jäljentelyä. Normaalitiede ja tavanomainen standardiajattelu olivat heidän filosofiastaan kaukana. Tämä ei merkitse, ettei esimerkiksi Husserlin ja Heideggerin ajattelussa olisi edelleen paljon opiksi otettavaa. Yhteistä heille olikin ehdoton luottamus omien näkemystensä oikeutukseen. Myönnyttely ja alttius kriitikoiden vaatimuksille ovat tuottaneet huonoja esimerkkejä niin filosofiassa kuin varsinaisessa rakkaudessakin. Filosofiaa leimaavat intohimo ja omistautuminen.

Kuten jo tämän tutkimuksen ensimmäisessä pääluvussa (1) viittasin, Buberin ja Levinasin filosofiassa toteutui fenomenologian radikalisoituminen. Oli pohdittava tarkemmin, miten tieteellinen ajattelu ja kriittinen filosofia voisivat pureutua teknologiseen ja massakulttuurien läpäisemään elämänkäytäntöön. Oli mietittävä ihmisen asemaa uudestaan. Oli pohdittava, mistä filosofia oikeastaan alkaa: tietämisen vai hyvän elämän itseisarvosta. Usein ne on liitetty yhteen, ja tietämiselle on annettu etusija hyvän elämän tavoittelemisessa. Levinas ei kiistänyt järjen eikä tiedon merkitystä, mutta hän halusi saattaa teknologiset tieteet palvelemaan hyvän elämän päämääriä. Etiikan tuli hallita tiedon ja tieteen välineitä. Sen vuoksi ei voida sivuuttaa kysymystä, mikä ihmisen eettisyyttä ohjaa. Etiikan ensisijaisuus näyttää kiertyvän tieteen kautta takaisin lähtökohtaansa: hyvän elämän ja arvojen filosofiseen määrittelyyn. Jos etiikka on ensimmäistä filosofiaa, se on myös viimesijaista filosofiaa.

Levinasin etiikka ei ollut hyve-etiikkaa eikä moraaliteoriaa, mutta hänen oma kohtaamisetiikkansa luo ohjenuoransa tutkimukselle. Jos tieteellinen tiedonmuodostus on eettinen prosessi, se tuottaa tietoa ja ymmärrystä, jolla on yhteiskunnallista merkitystä. Ihmistieteellisen

tutkimuksen lähtökohtana voidaan pitää (a) dialogista kohtaamista, toisena vaiheena (b) kriittistä fenomenologista tiedonmuodostusta ja kolmantena vaiheena (c) tiedon ja ymmärryksen palautumista ihmisten elämismaailmaan. Tilanne voidaan nähdä hermeneuttisena kehänä, kun tutkimus palaa takaisin alkupisteeseensä: eettisten ratkaisujen tekoon ja poliittiseen mielipiteenmuodostukseen. Olemme edenneet Buberin ja Levinasin filosofiaa tarkastelevasta primääritutkimuksesta (luvut 2 ja 3) pohtimaan heidän filosofiansa antia hermeneuttiselle perinteelle (luku 4) sekä ihmistieteiden ja sosiaalitutkimuksen metodologioille (luvut 5 ja 6). Avoimeksi Buberin ja Levinasin tutkijoille on jäänyt usein se, miten metodologiset uudistukset heijastuvat *takaisin* alkuperäiseen eettiseen lähtökohdanmäärittelyyn, mielipiteisiin ja valintoihin. Tähän kysymykseen on tärkeää vastata, mikäli etiikan väitetään olevan tieteellisen tutkimisen alku ja juuri.

Hyväksyessämme tieteen olevan osa sosiaalista elämää olemme jo hyväksyneet sen, että arvosidonnaisuuden myöntäminen ja epäileminen ovat eettisempiä ja rehellisempiä ratkaisuja kuin arvosidonnaisuuden idealisoiva kiistäminen. Miten siis dialogisuus ohjaa etiikkaa? Kuinka dialogi korjaa asenteita ja arvovalintoja? Nämä kysymykset liittyvät yhteisten asioiden hoitamiseen, politiikkaan. Heideggeria tutkinut Philippe Lacoue-Labarthe lieneekin oikeassa väittäessään, että rajoja käsittelevä ja koetteleva transsendentaalifilosofia voi päätyä vain politiikkaan, niin hyvässä kuin pahassa.[457] Kaikella ihmistieteellisellä ja sosiaalitieteellisellä tutkimisella on suhde poliittisiin asioihin. Se voi olla sitoutuva, välttelevä tai neutraaliuttaan korostava, mutta se on. Tässä tutkimuksen viimeisessä pääluvussa pohditaan, miten filosofia yleensä ja dialoginen filosofia erityisesti suhteutuvat poliittiseen ajatteluun. Missä on tieteen, missä politiikan paikka?

7.1. TIETEELLISESTÄ UNIVERSALISMISTA MONIARVOISUUTEEN

Tieteellinen ja metodologinen universalismi on torjuttu viimeksi kuluneen vuosikymmenen aikana monelta taholta. On nähty, että yleispätevyyksien kritisoimisessa heijastuisi suurten poliittisten ja taloudellisten järjestelmien rapistuminen, sosialismin romahdus ja sotien seurauksena luodun etupiirijaon lopullinen luhistuminen Euroopassa. Myös kiinnostusta Buberin ja Levinasin edustamaan totaliteettien vastaisuuteen voidaan ymmärtää tämän poliittisen kehityksen rinnakkaisilmiönä. Mutta suurten poliittisten ja taloudellisten organisaatioiden määräysvalta ei ole päättynyt historiaan. Myöskään historia ei ole päättynyt, vaikka Yhdysvaltojen ulkoasiainministeriön korkea virkamies Francis Fukuyama tulkitsikin liberalistisen talousjärjestelmän tuoneen

länsimaisen ihmisen onnensa satamaan: kaikkea on, ja kaikkia tarpeita voidaan tyydyttää.[458] Tämä koskee kuitenkin vain osaa ihmiskunnasta. Lisäksi talous on jatkanut keskittymistään. Suuret organisaatiot eivät ole kadonneet. Euroopan integraatio on laajenevaa, jopa aggressiivista. Taloustieteilijä David C. Korten puhuukin ”maailmasta suuryhtiöiden vallassa”.[459]

Poliittiset, hallinnolliset ja taloudelliset totaliteetit ovat osa arkipäivää tilanteessa, jossa kapitalismin kaikkivoipaisuudelta on kadonnut vastavoima. Länsimaisen rikkauden tuoma ”hyvä” on kylvänyt oheensa myös kielteisiä ilmiöitä, kuten tehokkuusajattelun tuottamaa stressiä, elintasosairauksia ja turhautumisen tunteita. Nämä olivat tuttuja ilmiöitä 1970- ja 1980-luvun hyvinvointi-Suomessa. Mutta myös pohjoismaisiin yhteiskuntiin ovat pesiytyneet uudestaan asuntokurjuus, köyhyys ja sosiaalinen syrjäytyminen. Ranskalaista yhteiskuntaa ja luokkajakoa tutkinut Pierre Bourdieu luonnehti sotien jälkeisen ajan elämää sattuvasti ”suuren kurjuuden” (*la grande misère*) yhteiskunnaksi.[460] Oli pulaa alkeellisimmistakin perushyödykkeistä: asunnoista, huonekaluista ja leivästä. Vuosituhannen loppua kohti siirryttiin niin sanottuun ”pienen kurjuuden” (*la petite misère*) yhteiskuntaan, jossa perushyvinvointia riitti, mutta ihmiset voivat henkisesti pahoin. He kärsivät turhautumisesta ja elintason tuomista sairauksista.

Vaikka Bourdieun haastattelemat ihmiset olivatkin ranskalaisia ja hänen tutkimuksensa koski vain ranskalaista yhteiskuntaa, hänen avaamiaan näköaloja voidaan pitää valaisevina myös arvioitaessa suomalaisen yhteiskunnan nykytilaa. 2000-luvulla Suomen voi väittää jälleen olevan matkalla kohti suuren kurjuuden yhteiskuntaa. Työttömyys on jätetty osaksi työmarkkinapolitiikkaa. Siitä on tullut ase työnantajien kädessä. Jo puolet työvoimasta on tuomittu uusintamaan olemassaoloaan niin sanotuissa pätkätöissä, jotka on hyväksytty sosiaalisten rakenteiden osaksi. Vaikka talouselämällä meneekin nyt paremmin kuin koskaan, asuntojen hinnat ovat karanneet keskituloisten ihmisten ulottuvilta, eivätkä useimpien ihmisten rahat tunnu riittävän enää mihinkään. Tämä tuntuu oudolta, sillä vielä 1970-luvulla niin duunari kuin valkokauluskoyhälistöönkin kuuluva ihminen pystyi ostamaan palkallaan omakotitalon pääkaupunkiseudulta, vaikka kansantuotteen ja elintason sanottiin olevan paljon alempi. Enää se ei ole mahdollista. Lisäksi yhteiskunnassamme elää pysyvästi syrjäytyneitä tai syrjäytymisvaarassa olevia ihmisiä enemmän kuin pitkään aikaan.[461]

Muutos ei ole ollut vain sosiaalista tai taloudellista. Taloudellinen differentoituminen saattaa johtua siitä, että yhteiskuntamme ei kestänyt asenteellista ja yksiarvoista universalismia. Keskeinen kysymys onkin, *miten jatkaa hyvinvointiyhteiskunnan ylläpitoa niin, että universalismista poimitaan talteen kehityskelpoinen aines ja tulevaisuudessa yhteiskuntaa rakennetaan erilaisuuden ja moniarvoisuuden ympärille*. Sosiaali-

poliittinen, aluepoliittinen ja koulutuspoliittinen universalismi ovat olleet jatkuvan hyvinvoinnin lähteitä. Erilaistuminen ei saa merkitä eriarvoistumista. Tässä uudistumisessa tieteiden ei pidä jäädä sivustakatsojiksi, eikä tieteellinen ajattelu saa olla ensimmäisten syrjään siirrettyjen joukossa. Filosofisen yhteiskuntakritiikin pitää varmistaa, ettei pahoinvoinnin ja syrjäytyneiden määrä millään yhteiskunnan lohkolla kasva.

7.1.1. Tieteelliset asenteet aatteiden ja ideologioiden osana

Ne tieteenharjoittajat, jotka tunnustavat edustavansa individualistista ihmiskuvaa, yksilön itsemääräämisoikeutta ja vapausihanteita, ovat edustaneet menetelmällisinä valintoinaan usein empirismiä ja positivismia, joissa ihmisen yksilöllinen kokemus surkastetaan tilastoyksiköksi. Individualismin ideologia toimii kuitenkin kollektivistisesti ja yksilön arvoa vähentävästi, jos se siirretään menetelmäopiksi. Tilastollinen yleistäminen peittää yksilöllisen kokemisen. Tämä näyttää paradoksaaliselta, mutta se noudattelee aatehistoriallisten oppien jo sinänsä kompleksisia kehityskulkuja. Empirismi ja positivismi kuuluvat yhteen ideologisesti. Ne ovat toistensa aateveljiä. Ne hyödyntävät ajattelua, jonka mukaan yksilö tulee parhaiten ymmärretyksi massojen ja valtakulttuurien osana. Myös modernin yhteiskunnan tunnuspiirteenä voidaan pitää sitä, että yksilöiden oikeuksia luodaan nimenomaan valtioiden, joukkojen ja poliittisen vallan kautta. Tämän ajattelun heikkous on, että se palvelee yksinomaan massakulttuurin ja enemmistöjen etuja.

Modernille ajalle pidetään tunnusmerkillisenä sitä, että mittaamiseen perustuvan tieteen kautta voitiin luoda massakulttuuria, jossa vapauden, veljeyden ja tasa-arvoisuuden ihanteet ainakin näennäisesti toteutuivat. Kaikille annosteltiin samaa ja saman mittalusikan mukaan. Oletus, että kaikilla ihmisillä on samanlaisia tarpeita ja että niitä voidaan ravita laskemalla sosiaaliturva matemaattisesti oikein, oli vain alkeellista lukumystiikkaa, aivan kuten Frankfurtin piirin filosofit totesivat. Modernin tieteen mittarimato ei edes yrittänyt pohtia ihmisten onnellisuutta sinänsä eikä laskenut paljoa subjektiivisten kokemusten varaan, vaan mittaaminen tapahtui parhaimmillaan aina markkona ja penneinä, tai kuten nykyisin: euroina ja sentteinä. Niin sanottu postmoderni aika on kyseenalaistanut mittaavan universalismin sekä metodologisesti että yhteiskuntafilosofisesti. Ihmisten todellisuus on niin monenkirjavaa, ettei sitä voida hallita eikä ymmärtää kaikille yhteiseksi oletetun tarpeiston ja arvomaailman kautta.

Esimerkkinä arvofilosofisesta hajaannuksesta on, että luottamus edustukselliseen demokratiaan horjuu ja nauttii alhaista suosiota. Ihmiset kokevat, että he eivät voi edistää asioitaan yleispuolueiden tai niin sanotun enemmistödiktatuuriin perustuvan järjestelmän kautta.

Suomessa kahden kolmasosan diktatuurilla on viitattu siihen, että hyvinvoiviin valtakulttuureihin kuuluva kaksi kolmannesta väestöstä legitimoi omia oikeuksiaan (esimerkiksi oikeutta pysyvään työhön) poliittisen vallan avulla. Vähemmistön diktatuurilla puolestaan on tarkoitettu edustuksellisen demokratian ominaisuutta, jonka mukaisesti kansanedustuslaitos itse pyrkii hallitsemaan muita ihmisiä laeilla. Edustuksellinen demokratia on aina harvainvaltaa. Sen ulkopuolelle jää äänetön vähemmistö, joka ei halua enää edes äänestää. Luultavasti suuri osa poliittisesta vetäytymisestä ei olekaan pelkkää välinpitämätöntä passiivisuutta vaan turhautuneisuutta, jonka takana kytevät pettymys ja raivo.

Yhteiskunnalliset protestiliikkeet ovat yleensä toimineet lähinnä vasemmistopuolueiden kautta. Nykyisin erityisesti syrjäytyneet ja vähemmistöihin kuuluvat ihmiset tuntevat poliittista vieraantuneisuutta, sillä vasemmistopuolueet perustavat aatteensa kollektivistisen ja universalistisen ihmiskuvan varaan. Tämän mukaisesti on totuttu ajattelemaan, että parlamenttien vasemmalla siivellä istuvat köyhiä edustavat kollektivistit ja oikealla rikkaiden etua vaalivat individualistit. Suurin osa ihmisistä on kuitenkin köyhiä tai vähävaraisia yksilöllisen elämän sekä yksityisomaisuuden tavoittelijoita, joten keskeinen kysymys kuuluu: mikä poliittinen ryhmä ajaisi köyhien individualistien asiaa? Kysymys voidaan esittää myös muodossa: kuinka tuota vasemmiston paheksumaa yksityisomaisuutta saataisiin mahdollisimman monille eikä harvoille, mihin oikeiston edustajat puolestaan tuntuvat pyrkivän?[462]

7.1.2. Metodologisen universalismin haaksirikko

Universalismi ja kollektivismi ovat tulleet tiensä päähän. Sosiaalipoliittisessa universalismissa oli paljon myönteistä, mutta nyky-yhteiskunnassa se ei enää toimi, sillä ihmisten elämä on moniarvoistunut ja kirjavoitunut. Tämä on huomattu myös tieteissä.

Tieteellinen positivismi sisälsi oletuksen, että on olemassa tosiasioita, joita voidaan kuvailla yksinkertaisilla tieteen lauseilla, ja että näin ihmisiäkin voidaan ymmärtää yksiselitteisesti. Positivismi muodosti osan modernin hyvinvointiyhteiskunnan perusrakennusaineksista. Sen mukaan oletettiin, että yhteiskuntaa voidaan ohjata kyberneettisesti: tunnetut tosiasiat tiedostaen ja niiden antamat yksiselitteiset johtopäätökset loppuun saattaen.[463] Nykyinen tieteenfilosofia ja logiikka ovat todistaneet, että positivismilta horjuu pohja. Logiikka on esimerkiksi osoittanut, että persoonallisia propositionaalisia asenteita koskeville kielen ilmaisuille ei voida luoda yksikäsitteistä merkitysoppia.[464] Emme voi yksiselitteisesti määritellä, mitä toiset ihmiset tarkoittavat tietämisen, tuntemisen, tahtomisen tai toivomisen asenteita kuvaavilla kielen

ilmaisuillaan, joten yksiselitteinen ymmärtäminenkin on sula mahdottomuus. Ymmärtämisellä on raja-arvomainen luonne: sitä enintään lähestytään, ja vain kaikkein vannoutuneimmat positivistit pitävät kiinni käsityksestään, jonka mukaan kieli määrää (kartesiolaisena idealisaationa) myös inhimillistä kokemista.

Kuitenkin kielen kokemusvastineet ovat väistämättä yksilöllisiä ja ainutlaatuisia. Myös kielen alkuperä on sekä lajihistoriallisesti että yksilönkehityksen kannalta sillä tavoin kokemuksellinen, että tosiasiassa esipredikatiivinen kokemus määrää merkitysten muotoutumista eivätkä käsitteet ja kieli kokemuksiamme. Jos laitamme kielemme pakkasella kiinni jäiseen rautaan ja repäisemme sen irti, ymmärrämme heti kokemuksemme merkityksen, emmekä tarvitse siihen nimiä emmekä käsitteellistä kieltä. Esikielellinen kokemus tuottaa tietoa suoraan ilman, että sitä tarvitsee jäsentää intellektuaalisen (eli älyllisen) tai kognitiivisen (eli tiedollisen) ajattelun kautta. Lisäksi kokemustemme merkitykset ovat aina yksilöllisiä. Koemme eri tavoin sen, minkälainen on mielestämme hyvä voileipä, huono säätila, kipeä löyly tai nautittava seksi. Kokemuksemme siitä, minkälainen on oikeudenmukainen yhteiskunta, vaihtelevat, vaikka yhteiskunta olisi objektiivisesti kaikille samanlainen. Myöskään hyvän, kauniin ja oikeudenmukaisen *käsitteitä sinänsä* ei ole pystytty määrittelemään yksiselitteisesti.

Tämä on sopusoinnussa transsendentaalisen tietoteorian kanssa. Toisen ihmisen tietoisuus on meille tuntematon, eikä tiedekään voi selvittää eikä päättää toisten ihmisten puolesta, mitä tutkittava oikeastaan tarkoittaa, kun hän vastaa jossakin lomakekyselyssä ”kyllä” tai ”ei”. Ei ole olemassa kaikille yhteistä ymmärtämisen tapaa eikä kieltä. Emme voi tarkalleen tietää, miten tutkittava ihminen muodostaa merkityksiä. Sen selvittäminen olisi ihmisen koko merkityskonstituutioon kohdistuva tehtävä ja sellaisena ylivoimainen. Saman asian ovat fenomenologien ja eksistenssifilosofien lisäksi todenneet myös dekonstruktionistit ja postmodernistit. Lähes kaikki filosofit esiintyvät nykyisin yhdessä rintamassa universalistista metodologiaa vastaan.

Erityistieteissä heidän sanomansa on tullut hyväksytyksi hitaasti, sillä niiden piirissä on alettu vasta nyt oppia filosofien opettama edellinen läksy, 1950- ja 1960-lukujen universalismi. Kriittisen tietoteorian ja transsendentaalifilosofian hyväksymistä sosiaalitieteissä ovatkin jarruttaneet lähinnä vain oikeauskoiset marxilaiset, jotka yhdistivät omat yliyksilöllisyysteesinsä positivismin saarnaamaan universalismiin. Sen sijaan tieteellinen asenne vaatisi metodologisen ja poliittisen universalismin hylkäämistä.

Entä mitä merkitystä tieteellisen ajattelun muuttumisella on ollut sosiaalipoliittiselle fragmentoitumiselle? Kyseessä on ollut poliittisten suuntausten rinnakkaisilmiö. Tieteellisen mielenkiinnon kohdistuminen yksilöllisiin merkityksiin ja laatuihin ilmaisee siirtymistä sosiaalipoliit-

tisesta universalismista sosiaalipoliittiseen diversiteettiin. Tämä muutos on yhteiskunnallinen tosiasia, eikä siinä ei ole mitään arvostelemista. Keskeinen ongelma onkin, millä tavoin laajeneva yksilöllistymistendenssi voitaisiin hyväksyä ilman, että sen taustalla oleva *moniarvoisuuden* ja *erilaisuuden* hyväksyminen muuttuu *taloudelliseksi eriarvoisuudeksi*. Tässä teoksessa esitetyillä laadullisen tutkimuksen kehitysaskelilla on pyritty luomaan sellaisia asenteita ja välineitä, joiden kautta voidaan kohdata kulttuurista erilaisuutta ja vähentää sosiaalista eriarvoistumista. Dialogisessa filosofiassa on kyse sekä yksilöllistymistendenssin hyväksymisestä että tasa-arvoisuuden yhtäaikaisesta lisäämisestä.

7.1.3. Tasa-arvo lähtökohtana, vapaus päämääränä

Tasa-arvoisuuden, vapauden ja demokratian käsitteet eivät ole yksiselitteisiä, vaan ne vaativat filosofista analyysia tullakseen ymmärretyiksi. Tasa-arvoa – aivan niin kuin demokratiaakin – on usein yritetty perustaa massakulttuurin ja yhdenmukaistamisen varaan. Jos tasa-arvoa ja yhdenvertaisuutta koetetaan valaa samanlaisuuden olettamukselle, katoaa kuitenkin peruste, miksi tasa-arvon pitäisi vallita. Tuo peruste on erilaisuus. Todellinen tasa-arvo on siis erilaisuuden myöntämistä. Tasa-arvoisuuden tavoitteenahan on puolustaa juuri erilaisena olemisen oikeutta, eikä tasa-arvoa sen vuoksi voida *luoda* samanlaistamisen kautta. Se olisi myös vastoin todellisuutta, sillä ihmisethän eivät *ole* samanlaisia. Esimerkiksi Maon Kiinassa samanlaistamiseen perustuva tasa-arvon luominen koettiin ahdistavaksi.

Todellisuudessa ihmisten välillä on myös suuria arvostuseroja, toisin sanoen ihmisiä pidetään eriarvoisina eri yhteyksissä – ja vieläpä virallisformaalein keinoin: tieten tahtoen. Olemme eri tavoin rakastettavia tai vihattavia sekä hyödyllisiä tai haitallisia esimerkiksi työelämän, koulutuksen ja omien ihmissuhteidemme käänteissä. Tämä arvostelun kohteeksi joutuminen on osa ihmisen situaatiota. Mutta silti *ihmisarvon* täytyisi pysyä voimassa. Ihmisarvo onkin luovuttamaton ja ehdoton, eikä sitä pitäisi koskaan kyseenalaistaa. Sen sijaan *tasa-arvo* on vain suhteellinen, ja se riippuu enemmänkin subjektiivista *arvostuksista* kuin ehdottomista *arvoista*.

Entä miten valistuksen ajan toinen hieno periaate, vapaus, suhteutuu tasa-arvoisuuteen ja sitä lähellä olevaan veljeyden ihanteeseen? Tasa-arvon ihanteella on koetettu edistää ihmisten vapautta valistuksen vuosista asti. Keskeisen kysymyksen on meidän päiviimme saakka muodostanut se, sopivatko *tasa-arvo* ja *vapaus* paremmin politiikan *lähtökohdiksi* vai *lopputuloksiksi*. 1970-luvulla mahdollisuuksien tasa-arvoa pidettiin lähtöviivana, jolle ihmiset asetettiin, ja maalisuoralla kangasteli mahdollisimman suuri vapaus. Tämän päämäärän saavutta-

misessa onnistuttiin osittain. 2000-luvulla vapautta on pidetty lähtöviivana ja tasa-arvoa päämääränä, mutta lopputuloksena ei olekaan ollut tasa-arvo vaan sekä tasa-arvon että vapauden hautautuminen.

Kyseessä ei ole ollut vain akateemiselle ajattelulle ominainen ilmiö, vaan ihmisille ajateltua olemusvapautta on käytetty yhteiskuntapolitiikassa aina, kun on haluttu vähentää ihmisten todellisia toimintavapauksia. Esimerkiksi sosiaaliturvan purkaminen on tapahtunut niin sanotun luopumisvaatimusten kakofonian kautta: ihmisille ajateltuun olemusvapauteen vedoten. Mahdollisuuksien tasa-arvo ei siis ole ollut parhaimmillaan lopputulokseksi vaan lähtökohdaksi asetettuna. Vapaus puolestaan ei ole sopinut luontevimmin lähtökohdaksi vaan päämääräksi ja sellaisen tasa-arvon seuraukseksi, joka ei sisällä tasapäistämisen ihannetta.

Pidettäessä ihmistä lähtökohtaisesti vapaana syyllistyttäisiin helposti *olemusajatteluun* (mikä rikkoisi vapauden omaa olemusta vastaan). Jos ihmistä pidettäisiin olemukseltaan eli lähtökohtaisesti vapaana, katsottaisiin helposti, että ihminen tulee vapaaksi, kunhan häntä sanotaan vapaaksi. Tosiasiassa vapautta ei voi olla muutoin kuin *tekojen* seurauksena, ja siitäkään syystä vapautta ei ole syytä pitää ihmisten elämään luonnostaan kuuluvana lähtökohtana eikä tasa-arvoa päämääränä. Tätäkin kautta valottuu, että vapauden pitää olla päämäärä ja tasa-arvoisuuden lähtökohta. Tällöin voidaan tuottaa demokratiaa, kun taas päämääräksi asetetun tasa-arvon varjolla ihmisiä on pyritty vain yhdenmukaistamaan. Silloin ei ole tunnustettu, että ihmiset ovat jo valmiiksi tasa-arvoisia, kunhan vain heidän erilaisuutensa hyväksytään. Omasta mielestäni ihminen ei siis ole tasa-arvoinen siksi, että hän on samanlainen, vaan tasa-arvopyrkimyksille antaa merkitystä vasta se, että ihmisten *tunnustetaan olevan erilaisia*, ja se puolestaan perustuu yksilöllisyyden kunnioittamiseen.

Miten nämä asenteet ovat sitten näkyneet politiikassa? Aikana, jolloin tasa-arvo asetettiin päämääräksi, siihen voitiin pyrkiä vain siirtämällä etuja tai oikeuksia poliittisen vallan kautta ihmisryhmältä toiselle. Toisaalta vapauden pitäminen lähtökohtana oli virheellistä, sillä ihmiset eivät olleet lähtökohtaisesti kovin vapaita. Myös poliittisen toiminnan alkupisteenä olisi siis parasta pitää mahdollisuuksien tasa-arvoa eli pelkkää ihmisarvoa sinänsä ja päämääränä ihmiskunnan mahdollisimman suurta vapautta.

Havainnollistavia esimerkkejä löytyy seksuaalivähemmistöpolitiikan piiristä. Puhuttaessa ”seksuaalisesta tasa-arvosta” ihmisten vapaus nähdään usein virheellisesti lähtökohtana ja tasa-arvo päämääränä. *Tosiasiassa se, mihin seksuaalivähemmistöliike pyrkii, ei ole tasa-arvo vaan seksuaalinen vapaus*, jonka vallitessa yksilöt voivat toteuttaa itseään haluamallaan tavalla. Liberalistiselta kannalta puhutaankin mieluummin *seksuaalisesta vapautusliikkeestä* kuin seksuaalisesta tasa-

vertaisuudesta. Tämä edellyttää, ettei politiikkaa nähdä yliyksilöllisten oikeuksien julisteluna vaan käytännöllisenä yksilöitten elämään vaikuttavana toimintana. Tasa-arvoon vetoaminen on seksuaalisuuden yhteydessä muutoinkin epäluontevaa, sillä rakastumisen ja seksuaalisen kanssakäymisen olemushan on se, ettei seksuaalisesti kiinnostavaa ihmistä nähdä "tasa-arvoisena" vaan poikkeuksellisen erottuvana tai kiihottavana.

7.1.4. Länsimaat ja kolmas maailma

Yksilöllisyyden puolustaminen on eriarvoistumista lieventävää siksi, että sosiaalisia oikeuksia ei ole enää pitkään aikaan voitu luoda yhdenmukaistamisen kautta. Pelkkä vapauden, veljeyden ja tasa-arvon ihanteiden puolustaminen olisi jo saavutetun asiaintilan vaatimista. Poliittisten järjestelmien nykytilan huomioon ottaen se olisi myöhäistä ja abstraktia. Valistuksen ideaalit ovat kukkineet massoille. Valistuksen ihanteita edistäisikin eniten niiden ulottaminen myös marginalisoitujen vähemmistöjen piiriin ja niin sanottuun kolmanteen maailmaan. Siksi tasa-arvoisuuden puolustamisen pitää olla väistämättä yksilöllisyyden puolustamista ja liberaalin demokratian rakentamista.

Ihmisoikeuksia ei voida edistää myöskään kehitysmaissa pitämällä niitä *erilliskysymyksinä*. Ihmisoikeuksia voidaan luoda ja edistää vain *poliittisen järjestelmän kautta*, ja siksi olisi tärkeää kumota monissa kehittyvissä maissa vallitseva totalitaristinen, yleensä sosialistinen tai islamjohtoinen järjestelmä sekä korvata se vapaalla länsimaisella demokratialla. Asian voi sanoa myös niin, että kehittyviin maihin pystytään luomaan hyvinvointia vain, jos kapitalismi ja liberalismi saadaan toimimaan täydellä teholla myös näissä maissa.

Käytännössä tämä näkyy Intiassa ja Kiinassa, joista on tulossa talouden suurvaltoja. Oman kansallisen strategiansa puitteissa Intia ja Kiina ovat pystyneet jopa käyttämään hyväkseen kansainvälisiä suuryrityksiä, joiden läsnäolo on palvellut kaikkien yhteistyöosapuolten etua. Vaikka esimerkiksi ihmisten työoloissa on edelleen parantamisen varaa, ilman kyseisten yritysten panostusta kehitysmaihin niiden asukkaat eivät olisi saaneet edes sellaista elintasoa, joka heillä nyt on. Käytännössä tämä merkitsee vaatimusta siirtyä kehitys*avun* antamisesta kehitys*yhteistyöhön*. Yksipuolisesti pois annettu kehitysapu on osoittautunut tehottomaksi: se on köyhdyttänyt luovuttajia, eikä ole johtanut saajiakaan yritteliäisyyteen ja dynaamiseen kehitykseen. Suhteessa kolmanteen maailmaan olisi siirryttävä *win–win*-tyyppiseen strategiaan, jonka mukaisesti yhteistyöstä toivotaan hyötyä *molemmille* osapuolille. Niin yksilöiden väliset suhteet kuin valtioidenkin väliset suhteet voivat toimia vain siltä pohjalta, että ne tyydyttävät kaikkien osapuolten etua.

Tätä kautta valottuu keskeinen filosofian asemaa ja tehtäviä koskeva teesini: *vapauden, demokratian ja tasa-arvon toteuttamista koskeviin ongelmiin voidaan tätä nykyä vastata lähinnä talouden ja politiikan ilmiöitä analysoivan filosofian kautta*. Erityisen haasteen tässä prosessissa muodostaa se, että kehittyvissä maissa korkean teknologian kulttuuriin siirrytään suoraan agraarisista oloista. Välistä jää tällöin pois Euroopalle ja Pohjois-Amerikalle ominainen teollistumisen vaihe. Näin ollen myös liberaali ja moniarvoinen yhteiskunta pitäisi saavuttaa – ja toivon mukaan myös toteutetaan – niissä suoraan, ilman 1800-luvun Euroopalle tyypillistä massakulttuurin ja yhdenmukaistamisen vaihetta.

Itse en usko paljoakaan niihin vastaväitteisiin, joiden kautta epäillään kolmannen maailman asenteellista valmiutta liberaaliin yhteiskuntajärjestelmään. On tietenkin mahdollista, että kehityksen tiellä kohdataan samanlaisia pulmia, joita esimerkiksi Erich Fromm on kuvannut analysoidessaan länsimaisen ihmisen vapauskriisejä sekä niiden seurausilmiöksi tulkitsemaansa eurooppalaista totalitarismia.[465] Mutta yhtä hyvin itäeurooppalaisten kuin irakilaistenkin myönteinen asennoituminen läntisiä vapauttajiaan kohtaan on osoittanut, ettei kyseisten maiden kansalaisia ole tarvinnut vapauteen paljon houkutella, vaan vapaus on itse kutsunut heidät pois ideologisesta orjuudesta.

Empirismi, mitattavuus ja laskettavuus olivat osa savupiipputeollisuuden ihmiskuvaa ja yhteiskuntaa. Ne olivat osa kaiken hallittavuutta ja paikalleenpantavuutta, eikä niillä ole enää merkitystä siinä tavassa, jolla ihmisten yksilöllisyys ja ainutlaatuisuus kohdataan erityiskulttuureista koostuvassa yhteiskunnassa. Siinä, missä nykyistä yhteiskuntaa rakennettiin yleistettävyyden peruskivelle, siinä tulevaisuuden yhteiskuntaa rakennetaan erilaisuudesta nousevien voimavarojen ympärille. Yhteiskuntateoria, joka ei tunnusta yksilöllisyyden, erityisyyden ja ainutlaatuisuuden merkitystä, ei voi menestyä.

7.2. ETNINEN MONIKULTTUURISUUS

Yhteiskuntien erilaistuminen ei ole sen enempää rikkautta kuin köyhyyttäkään, vaikka sen usein väitetään olevan jompaakumpaa. Erilaistumiseen ei liity filosofisesti katsoen mitään *itseisarvoa*. Se on yksinkertainen tosiasia. Mutta onko kyseessä *hyödyllinen* vai *haitallinen* tosiasia? Erilaistumiseen ja monipuolistumiseen liittyy varmasti sekä etuja että haittoja. Jos erilaisuutta siedetään paremmin, erilaisuuden arvossapito helpottaa ”erilaisiksi” leimattujen ihmisten elämää ja lisää sitä kautta useimpien muidenkin ihmisten hyvinvointia ja onnellisuuden kokemuksia.

Myös monikulttuurisuudesta puhutaan usein aivan kuin kyseessä olisi itseisarvo. Mutta onko asia näin? On syytä muistaa, ettei monikult-

tuurisuuskaan ole arvo sinänsä, vaikka siihen poliittisessa retoriikassa usein suhtaudutaankin kyseenalaistamattomasti. Jos monikulttuuriuus olisi itseisarvo, sen voitaisiin sanoa olevan ”hyvää sinänsä”. Monikulttuurisuuden ei voida kuitenkaan osoittaa olevan hyvää sinänsä, vaan sitä voidaan arvioida vain sillä perusteella, miten se *toimii käytännössä*. Toistaiseksi monikulttuurisuuteen liittyvästä erilaistumisesta on ollut hyötyä sikäli, että sen hyväksyminen on parantanut vähemmistöihin kuuluvien ihmisten elämänlaatua, eikä se ole liioin vaikeuttanut muiden ihmisten elämää. Esimerkiksi seksuaalisten ja etnisten vähemmistöjen hyväksyminen työelämässä on ollut enimmäkseen sekä yksilöiden että yhteiskunnan kokonaisedun mukaista.

On kuitenkin ilmennyt, että monikulttuuristumiseen liittyy myös ongelmia. Ne eivät koske niinkään monikulttuurisuuden ihannetta sinänsä kuin erästä sen osatekijää: länsimaihin kohdistuvaa maahanmuuttoa. Monikulttuurisuuden ihanne ja maahanmuutto onkin syytä pitää käsitteellisesti erillään, ja aihe kaipaa sekä filosofista analyysia että kriittisten johtopäätösten tekoa. Tässä luvussa koetan luoda katsauksen siihen, millaisia haasteita ja näköaloja monikulttuurisuuden ihanteeseen ja käytännön toteuttamiseen länsimaissa liittyy. Tarkastelen aihetta seuraavaksi lähinnä etnistä erilaisuutta sekä maahanmuuttoa koskevien kysymysten kautta.

7.2.1. Monikulttuurisuuden käsitteellisiä paradokseja

Demokratian idea on, että se sallii itsensä lisäksi myös muita vaihtoehtoja. Tämä on ansa, jota demokratian vastustajat voivat käyttää hyväkseen, jos demokratia itse kärsii kriisistä. Esiin voi nousta hyvin yksipuolisia ja yksitotisia liikkeitä. Demokratian ajatusperintö on sinänsä edelleen elinvoimainen. Se voisi kuitenkin uudistaa päämääränsä. Demokratia on näihin päiviin asti perustunut universalismiin: kaikille samaa tai lähes samaa. Oikeudenmukaisuuden kannalta näin on syytä edelleenkin ajatella. Mutta demokraattisten päätöksentekojärjestelmien olisi tunnustettava, että kansalaisilla ja koko väestöllä on erilaisia arvoja ja tarpeita. Poliittisen vallan käyttöä ei ole enää syytä perustaa yksiarvoisuuden varaan. Muun muassa siksi on tullut tavaksi puhua monikulttuurisuudesta.

Monikulttuurisuuden käsite on niin selvä muoti-ilmaus, että sen voidaan sanoa olevan jo hieman pois muodista. On vaikea nähdä, mitä kaikkea monikulttuurisuuden käsitteen kautta halutaan sanoa. Joka tapauksessa kyseessä on kieliopillisesti huono sana, johon liittyy myös muoto-ongelmia.[466] Käsitteen sisällön kannalta keskeinen kysymys kuuluu, miten olla monikulttuurinen maassa, jossa erilaisuus, poikkeavuus ja omaleimainen käyttäytyminen ovat tyypillisesti pelkkiä häiriöitä:

torjunnan ja poisselittämisen kohteita. Me suomalaiset elämme jo luonnostaan niin yksiaineksisessa kulttuurissa, että emme välttämättä tunnista tämän yhtenäiskulttuurimme luonnetta. Monikulttuurisuudesta puhutaan paljon, mutta kysyttävä on, missä monikulttuurisuus näkyy: missä on näkyvissä erilaisuus? Meillä on valikoima sofistikoituneita teorioita, mutta ovatko ne vaikutusvaltaisia tai selitysvoimaisina vaikuttavia? Miten tieteellinen ymmärrys palautuu kansalaisyhteiskuntaan, vai palautuuko se? Ongelma on sama sekä tieteessä että yhteiskunnassa, jossa ollaan yleisellä tasolla hyväksyviä ja suvaitsevia, mutta heti, kun asiat alkavat koskettaa itseä, suhtautuminen muuttuu. Erityisesti tämä näkyy asennoitumisessa seksuaalivähemmistöihin. Äidit, isät ja työnantajat hyväksyvät kaiken kyllä yleisellä tasolla, mutta usein heidän liberaalisuutensa liukenee konkreettisiin kosketuskohtiin: kun oma läheinen onkin lesbo tai homo. Oletettavaa on, että sama pätee myös etnisiin vähemmistöihin.

Toisaalta myös monikulttuurisuuden arvo voi sulkea pois erilaisuutta. Monikulttuurisuuden käsitteen taustalla ovat *hyväksymisen* ja *suvaitsemisen* ihanteet. Sekä hyväksyminen että suvaitseminen ovat kompleksisia asenteita. Hyväksymisen tavoitteleminen merkitsee oikeuksien kerjuuta. Se on vallan luovuttamista niille, joilta oikeuksia anotaan. Suvaitseminen puolestaan on sietämistä vastoin todellisia asenteita. Se merkitsee samaa kuin ”en hyväksy, mutta siedän”. Hyväksymisen ja suvaitsevaisuuden tavoitteleminen ovat vallalle altistumista, ja ne merkitsevät anojilleen nöyryytystä. Todelliset oikeudet tulevat harvoin kerjuun kautta. Ne on aina otettu itse.[467]

Kansanvaltaan liittyy oikeus olla kansalaistottelematon: oikeus mielenilmauksiin ja poliittiset päätöksentekoelimet kiertävään anarkismiin. Jos olen aidosti monikulttuurinen, minun on hyväksyttävä myös se, että kulttuuriimme kuuluu ehdotonta ja suvaitsemattomana pidettyä anarkismia. Sitä taas ei voida kitkeä pois olematta asenteellisesti poissulkeva ja tarjoamatta anarkismille kasvualustaa. Toisaalta anarkismin itsensä saa näyttämään anarkismilta juuri toisten ihmisten ja yhteiskunnan monoliittisyys. Näin ollen myös desentralisoidun eli ”hajautetun ja moniarvoisen” ajattelun vaikutus voi olla erilaisuutta ja monikulttuurisuutta poissulkevaa, sillä sen tapainen monokulttuurisuuden ihanne pyrkii itse määrittelemään soveliaan ja epäsoveliaan erilaisuuden rajat.[468]

Kyseessä ovat aidot filosofiset dilemmat. Toimiessasi jonkin eettisen maksiimin eduksi tulet tahattomasti toimineeksi sitä vastaan. Eräs tieteellinen aikakauslehti mainosti aikoinaan sloganilla: ”Kritiikki on luvallista, jopa suotavaa.”[469] Tekemällä mielenilmaisuista odotettuja ja toivottuja niiltä katkaistaan terävin kärki. Psykologisesti arvioiden kyseessä ovat *double bind* -rakenteet. Niiden kautta ihmisten väliseen vuorovaikutukseen tuotetaan tilanne, jossa kehotuksen vastustaminen

toteuttaa sen toivetta yhtä tehokkaasti kuin tarkka noudattaminenkin. Tässä asemassa monet etniset ja seksuaalivähemmistöt on taivuteltu toimimaan: vapausoikeuksia on *pakko* anoa, jotta kansalaisuus ja sopeuttaminen toteutuisivat.

Monikulttuurisuuden arvo voi lietsoa esiin myös itsensä vastaisia suuntia, jos se ymmärretään pelkäksi normatiiviseksi ohjeeksi. Tulos on, että monikulttuurisuuden arvon nimissä ihmisiä velvoitetaan sietämään myös sellaisia ilmiöitä, joille ei ole kestäviä perusteita. Esimerkiksi muslimit ovat vaatineet islamilaisen ja erittäin epähumaanin *sharia*-lain voimaansaattamista Euroopan maissa pelkkään monikulttuurisuuden ihanteeseen vedoten.[470] Todellisuudessa tällaisen monikulttuurisuuden kannattaminen saattaisi johtaa liberaalin monikulttuurisuuden kumoutumiseen. Vastaavasti jokin uusnatsi voi vaatia oikeutusta omalle toiminnalleen monikulttuurisuuden nimissä aivan niin kuin ulkomaalainen maahanmuuttajakin. Kyseessä on aito filosofinen ongelma.

Tämän lisäksi esiintyy niin sanottua anteeksi pyytävää monikulttuurisuutta, jolla tarkoitetaan sitä, että monikulttuurisuutta pyritään edistämään vetoamalla kantaväestöön kuuluvien ihmisten jäsenyyteen *jossakin muussa* kuin etnisessä vähemmistössä tai viittaamalla vain ”yleiseen suvaitsevaisuuteen”. Esimerkiksi seksuaalivähemmistöön kuuluvilta ihmisiltä saatetaan odottaa tai jopa vaatia maahanmuuton ja monikulttuurisuuden kannattamista sillä perusteella, että olemme itse jo yhden vähemmistön jäseniä. Oletus on, että meidän pitäisi sillä perusteella olla ”yleisesti suvaitsevia” eli pyytää ikään kuin anteeksi omaa erilaisuuttamme hyväksymällä sen pantiksi *kaikenlainen* erilaisuus.

Tosiasiassa tällainen ajattelutapa ei ole loogisesti pätevää, sillä jo suvaitseminen sisänsä sisältää edellä selitetyn ristiriitaisen intention. Toiseksi monikulttuurisuutta voidaan pitää epäjohdonmukaisena ajatusrakennelmana, koska kukaan ei voi uskottavasti kannattaa yhtä aikaa useaa keskenään ristiriitaista kulttuuria. Esimerkiksi islamilainen kulttuuri suhtautuu kielteisesti homoseksuaaleihin, ja niinpä myöskään homoseksuaalien ei kannattaisi pyrkiä edistämään islamin leviämiseen liittyvää monikulttuurisuutta. Ja kolmanneksi on vastattava siihen, mitä ”yleinen suvaitsevaisuus” merkitsisi. Sikäli kuin se voi vallita vain ristiriitojen tuottamisen, voimassapitämisen ja sietämisen kautta, kyse onkin oikeastaan *välinpitämättömyydestä*. Se taas herättää kysymyksen, onko kansalliseen etuun liittyvissä kysymyksissä syytä olla välinpitämätön, varsinkaan, kun kansallista etua koskevat asiat nousevat esiin heti valtioiden tai kansanryhmien ajauduttua konflikteihin. Kyseessä ovat tärkeät arvot sekä niiden menettämisen uhat.

Monikulttuurisuus ei merkitse välttämättä kulttuurien rikastumista, kuten usein väitetään, mutta johtaessaan etnisiin tai normatiivisiin ristiriitoihin se saattaa köyhdyttää alkuperäiskulttuureita niin taloudellisesti kuin kulttuurisestikin. Erään esimerkin tarjoavat suomen

kielen kaltaiseen vähemmistökieleen kohdistetut väistymisvaatimukset, jotka johtuvat kosmopoliittiseksi valtakulttuuriksi muodostuneen monikulttuurisuuden leviämisestä: paineesta sopeuttaa lisääntyneestä kansainvälisyydestä johtuvien konfliktien käsittely jonkin laajalti puhuttavan kielen, kuten englannin kielen, alaisuuteen. Monikulttuurisuuden oikea nimi on tässä tapauksessa ”sekamelska”. Kansalliset omaleimaisuudet ja ihmisten yksilölliset lähtökohdat kiistävä monikulttuurisuuden ihanne ei tue aitoa dialogista kohtaamista vaan haittaa sitä.

7.2.2. Maahanmuuttopolitiikan ongelmallisuus

Monikulttuuristumisesta voi olla myös vahinkoa, jos sen varjolla ei enää ainoastaan ratkaista ristiriitoja vaan tuotetaan niitä. Käytännössä tällainen tilanne saattaa syntyä esimerkiksi silloin kun maahanmuuttoa lisätään harkitsemattomasti niin, että sekä kantaväestöön kuuluvat ihmiset että maahanmuuttajat syrjäytyvät ja joutuvat kamppailemaan työpaikoista tai muista eduista ja oikeuksista. Useista professoreista kokoonpantu asiantuntijatyöryhmä totesi vuoden 2007 lopulla julkaisemassaan tutkimuksessa, että pohjoismaista hyvinvointiyhteiskuntaa ei pystytä säilyttämään eikä huoltosuhdetta parantamaan työperäistä maahanmuuttoa lisäämällä.[471] Tutkimuksessa on käynyt ilmi, että maahanmuuttajien keskuudessa työttömyysprosentti on huomattavasti korkeampi kuin kantaväestön keskuudessa. Sen sijaan huoltosuhdetta voitaisiin parantaa vain, jos työllisyysprosentti olisi maahanmuuttajien keskuudessa parempi kuin kantaväestön keskuudessa. Sitä paitsi maahanmuuttajaperheissä on enemmän huollettavia yhtä työntekijää kohti, joten maahanmuutto on itse asiassa huonontanut tilannetta Suomessa.[472] Eurostatin syksyllä 2007 julkaiseman tutkimuksen mukaan mukaan Euroopan epäedullisin huoltosuhde löytyy tätä nykyä Britanniasta, Ranskasta ja Ruotsista, jotka ovat olleet avosylisimpiä maahanmuuttajien houkuttelijoita pakolaispolitiikallaan ja erilaisilla perheenyhdistämisohjelmillaan, kun taas paras huoltosuhde on Latviassa ja Slovakiassa, jotka ovat olleet nihkeimpiä maahanmuuttajien rekrytoijia ja sopeuttajia. Lohdutonta on, että tutkimus ennustaa Suomen huoltosuhteen olevan Euroopan unionin huonoin vuonna 2030.[473]

En voi esittää tämän oman tutkimukseni puitteissa riittävää kokonaisarviota siitä, ovatko monikulttuurisuus ja siihen usein liitetty maahanmuutto hyödyllisiä vai haitallisia ilmiöitä – tai missä suhteessa hyödyt ja haitat ovat keskenään. Joka tapauksessa asiaa pitää tarkastella vähintään viiden käytännöllisen osakysymyksen ympärillä. Niistä ensimmäisen (1) muodostaa työvoimapolitiikka: onko väestöjen liikkuvuus perusteltua työpoliittisista syistä? Toisen (2) muodostaa Euroopassa leviävän islamin suhde läntiseen rationalismiin, toisin sanoen se, mitä

islamin haastavuus merkitsee järkiperäiseen ajatteluun perustuvalle tieteelle, poliittiselle järjestelmälle ja oikeudenkäytölle. Kolmas (3) ongelma koskee konfliktien lisääntymistä eli maahanmuuttoon ja kulttuurien yhteentörmäyksiin liittyvää katurikollisuutta sekä järjestynyttä väkivaltaa.[474] Neljäntenä (4) asiakysymyksenä pitää punnita sitä, millä tavoin monikulttuurisuustendenssi on onnistunut tai epäonnistunut (a) kansallisena strategiana ja (b) yleiseurooppalaisen politiikan osana. Viidenneksi (5) on arvioitava ihmisten ja kansojen liikkumiseen liittyviä demografisia eli väestöllisiä muutoksia, jotka ovat kerran tapahduttuaan peruuttamattomia. Koska pyrin tässä kirjassani puhtaasti tieteelliseen esitykseen, näihin kysymyksiin vastaaminen jää jonkin toisen, ehkä poliittisemman kirjan aiheeksi – tai lukijan omaksi tehtäväksi.

Joka tapauksessa väestöllisistä muutoksista on viime aikoina saatu kiinnostavaa uutta tietoa. Esimerkiksi belgialaisen UCL-yliopiston sosiologi Olivier Servais on ennustanut, että nykyisen maahanmuuttopolitiikan jatkuessa Euroopan unionin pääkaupunkina pidetty Bryssel muuttuu muslimienemmistöiseksi kahdessakymmenessä vuodessa kyseisen väestöryhmän suuren syntyvyyden vuoksi.[475] Samaan tapaan Yhdysvaltojen väestörekisteri on laskenut, että Yhdysvalloissa afrikkalaisperäisen, aasialaisen sekä latinoväestön määrä ylittää vuonna 2042 eurooppalaisperäisen väestön, joka ennusteen toteutuessa jää vähemmistöksi.[476] Koska suuri osa muutoksista tapahtuu joko laillisen tai laittoman siirtolaisuuden tuloksena eikä luonnostaan, on kysyttävä, miten toivottu tai ei-toivottu tällainen tulos on. Asiasta päättäminenhän on joka tapauksessa poliittisen tahdonmuodostuksen piiriin kuuluva asia eikä luonnonlaki. Myös Suomessa on esitetty ennusteita, joiden mukaan maahanmuuttajaväestön keskuudessa lapsiluku kasvaa niin, että vuonna 2025 muita kieliä kuin suomea tai ruotsia äidinkielenään puhuvien oppilaiden osuus on lähes neljännes eli 23,3 prosenttia Helsingin koululaisista.[477] Keväällä 2008 puolestaan pohdittiin, pitäisikö kiinteistöjen myyntiä ulkomaalaisille rajoittaa Suomessa, kun Ilta-Sanomien julkaiseman ennusteen mukaan venäläiset ovat ostaneet puolet Imatran kaupungista vuoteen 2015 mennessä.[478] Suomalaiset sen sijaan eivät voi yleensä ostaa kiinteistöjä Viipurista eivätkä muualtakaan Karjalan alueelta, saati että puhuttaisiin Karjalan palauttamisesta Suomelle tai ryhdyttäisiin sen tapaiseen omaisuuden palautusprosessiin, joka on käynnissä monissa Itä-Euroopan maissa.

Maahanmuuton volyymia koskevan kyseenalaistamisen ohella toinen tärkeä kysymys koskee sitä, mistä maahanmuuttajien olennaisesti suurempi syntyvyys johtuu. Asiaan vaikuttanee se, että Suomen sosiaaliturvajärjestelmä tukee suhteellisesti paremmin maahanmuuttajia kuin kantaväestöön kuuluvia omia kansalaisia. Käytännössä tämä näkyy siinä, että suomalainen kantaväestöön kuuluva perhe tai yksittäinen ihminen ei ole pääsääntöisesti oikeutettu toimeentulotukeen eikä tie-

tyissä tapauksissa myöskään työmarkkinatukeen, mikäli sillä on vähänkin varallisuutta, kuten oma asunto tai auto. Sosiaalietuuksia saadakseen ihmisten pitäisi ensin hankkiutua rutiköyhiksi. Koska kolmannesta maailmasta tulevat maahanmuuttajat puolestaan ovat maahan saapuessaan yleensä varattomia, he saavat sosiaalitoimen taholta kaiken mahdollisen huolenpidon, mikä takaa heille suotuisat edellytykset lisääntymiseen. Tulos on, että kantaväestöön kuuluvat ihmiset eivät saa sosiaalitoimen taholta tukea, vaikka heidät pakotetaan maksamaan veroina koko omistamis- ja yrittämisvihamielisen sosiaaliturvajärjestelmämme ylläpito. Hyödyn puolestaan korjaavat maahanmuuttajat, joilla ei ole kausaalista eikä meritokraattiseen ansaitsemisperiaatteeseen perustuvaa oikeutusta järjestelmästä hyötymiseen.

Kyseistä hyväntekeväisyyttä on länsimaissa perusteltu yleensä sillä, että armeliaisuuden kautta länsimaat maksavat takaisin siirtomaa-ajalta kertyneitä velkojaan. Mutta kuinka perusteltu tämä ajattelutapa todellisuudessa on? Mikäli asiaa katsotaan filosofisesti, joudutaan toteamaan, että nykyisin elävillä länsimaisilla ihmisillä ei ole kausaalista syy-yhteyttä pari sataa vuotta sitten harjoitettuun siirtomaapolitiikkaan. Niinpä esimerkiksi Yhdysvalloissa voimassa oleva säädös, joka antaa etusijan ei-valkoihoisille niin asuntojonoissa, terveydenhoidossa kuin koulutuksessakin, on perusteeton eikä vastaa nykypäivän tilannetta. Tosiasiassa etuoikeuttamalla ei voida tuottaa tasa-arvoa. Balanssoimisen yritykset johtavat väistämättä *käänteiseen rasismiin*, jonka kohteena onkin valkoihoinen eurooppalaisperäinen ihminen – aivan niin kuin nykyisessä Etelä-Afrikassa, jossa valkoisen apartheidin tilalle on astunut mustien harjoittama rotusorto. Jos me suomalaiset kysymme eräisiin rikkaimpiinkin arabimaihin matkustaessamme, onko meillä siellä ollessamme oikeus ilmaiseen sairaanhoitoon tai sosiaaliturvaan, vastaus on yksiselitteisesti ”ei”. Sen sijaan esimerkiksi Saudi-Arabiassa voi joutua pidätetyksi, jos pitää ristiä kaulassa tai Raamattua laukussa tai on homoseksuaali, kun taas muslimit voivat meidän oloissamme ylläpitää omia moskeijoitaan, hautausmaitaan, koulujaan sekä radioasemiaan. Pohjoiseurooppalainen sosiaaliturvamalli onkin omassa avokätisyydessään yleismaailmallinen harvinaisuus. Vaikka Suomea usein moititaan siitä, ettei maahanmuuttajien kohtelu ole ollut Suomessa täydellistä, se on kuitenkin ollut parasta, mitä koko maailmassa on ollut tarjolla.

Siirtomaa-ajan velkoihin vetoava oikeuttaminen on pohjimmiltaan kostoa. Kyseessä on eräänlainen keinulautaefekti eli vastavääryys, jonka mukaisesti yhden ryhmän asemaa koetetaan nyt parantaa toisen kustannuksella. Aristoteles sanoi sitä aikoinaan *hybrikseksi*, joka ”Ars Rhetorica”-kirjan mukaan tarkoittaa sitä, että joku ihminen haluaa ylentää itseään muita alentamalla.[479] Todellisuudessa tällainen kompensointiyritys johtaa aktiiviseen syrjintään. Paljastavaa on, että rodullinen erotteluperuste hyväksytään argumentiksi silloin kun sillä puolustetaan

”etnisiä vähemmistöjä” ja moititaan valkoihoisia eurooppalaisia tai pohjoisamerikkalaisia. Mutta vihjauksetkin ihmisrotuhin halutaan sulkea visusti kaiken argumentaation ulkopuolelle, mikäli tarkoituksena on esittää huomautuksia globaaliksi vähemmistöksi muodostuneen valkoihoisen väestön puolesta – tai puuttua etuoikeuttamisen ongelmallisuuteen sinänsä.[480] Tämä osoittaa, kuinka puolueellista ja poliittiselle korrektiudelle alistettua kyseinen ajattelu on.

7.2.3. Aatteista vaarallisin: poliittinen korrektius

Epäilemättä on olemassa tieteellisiä ja filosofisia kriteereitä sille, *minkälainen* monikulttuurisuuden vaatimus ansaitsee olemassaolon oikeutuksen. Jokainen eetos jää pinnalliseksi, jos se ei selitä. Niinpä monikulttuurisuuden ihannekaan ei voi levätä pelkän normatiivisen säännön varassa, vaan ennen pitkää joudutaan klassisten hyvyyttä, kauneutta, oikeudenmukaisuutta ja arvostelukykyä koskevien kysymysten eteen. Ne puolestaan liittyvät teoreettiseen järkeen ja kysymykseen subjektin asemasta. Tämä tie voi johtaa lähinnä kantilaisen filosofian piiriin, siihen, että ihmisyys nähdään päämääränä sinänsä, ja pohdittava on, miten yhteiskuntaan voitaisiin juurruttaa sellaiset asenteet, että eettisen arvostelukyvyn toteuttaminen olisi kaikissa tilanteissa mahdollista.

Toisena vaihtoehtona on pelkäksi normatiiviksi kavennettu monikulttuurisuuden tendenssi, joka sisältää ainekset monoliittiseen yhtenäiskulttuuriin. Sen tuloksena saatamme lopulta elää monikulttuurisessa Euroopassa, jossa mikään ei ole niin valvottua, sanktioitua ja poliisihallinnollisesti varmistettua kuin juuri monikulttuurisuuden arvo. Yksi mahdollisuus on perustaa sitä varten asiamies ja asiamiestä varten virasto. Suomessa toimii nykyäänkin kuluttaja-asiamies, tasa-arvovaltuutettu ja kilpailuvirasto, joiden tehtävä on kaikin keinoin torjua, kiistää ja lievittää todellisuuden monimuotoisuudesta ja sisäisestä ristiriitaisuudesta johtuvaa shokeeraavuutta.[481] Tämä voi tarkoittaa lähinnä todellisen omaleimaisuuden riistämistä ja hallinnoimista *das Man* -ihanteen alle. Tulos on, että aito monikulttuurisuus kieroutuu tätäkin kautta monokulttuurisuudeksi.

Sen takeena on poliittisen korrektiuden normi, joka on aatteista vaarallisin. Ensinnäkin se pyrkii kieltämään vapaan keskustelun useilla normatiivisen sensuurin vaatimuksillaan. Niistä on saatu näyttöä valtionsyyttäjän haastettua käräjille muutamia maahanmuuttoon kriittisesti suhtautuvia tahoja. Eräskin kirjoittaja tuomittiin syytteen mukaisesti vain siksi, että hän oli toistanut omilla internetkotisivuillaan tiedotusvälineissä aiemmin julkaistuja uutisia maahanmuuttajien tekemistä rikoksista.[482] Tosiasiassa hänenkään kriittisyytensä kohteena eivät olleet maahanmuuttajat sinänsä vaan avoin maahanmuuttopolitiikka.

Kun suomalaisia kantaväestöön kuuluvia henkilöitä on syytetty ”rasistisina” pidetyistä rikoksista, tuomioistuimet ovat ottaneet ja antaneet päätöksensä huolestuttavan usein suoraan valtionsyyttäjä Mika Illmanin tai tutkintapyyntöjä tehneen vähemmistövaltuutettu Mikko Puumalaisen kädestä.[483] Käytännössä käräjäoikeudet ovat tuominneet syytetyt lähes aina valtionsyyttäjän esittämien syytteiden mukaan. Syytteissä mainittu ”kiihottaminen kansanryhmää vastaan” on kuitenkin toteutunut lähinnä vähemmistövaltuutetun omassa kiihottuneisuudessa, jonka vaikutuksesta myös neekerin kuvilla varustetut lakritsipatukat saatiin katoamaan kaupoista.[484] Sen sijaan etnisten ryhmien omat mielenilmaukset rodullisten ominaispiirteiden kaupallista hyödyntämistä vastaan ovat jääneet huomattavan vähäisiksi, onpa kyse ollut sitten Uncle Ben's -riisistä, Geisha-patukoista, Pringles-purkeista, Sun Maid -rusinoista, Eloveena-tytöstä, ”Vaahtounelmista” tai nyt jo menetetyiksi tuomituista Mustan Pekan pelikorteista, joiden pakkauksessa lukee enää vain ”Pekan pelikortit” (entisenlaisena säilytetyn kuvituksen lisäksi).

Vähemmistövaltuutetun ja muiden viranomaistahojen ajattelun kömpelyyttä osoittaa se, että ne puuttuvat kovin ottein pelkkiin symbolisiin yksityiskohtiin, joiden merkitys myös etnisille vähemmistöille itselleen on marginaalinen. Mutta viranomaiset eivät pohdi eivätkä puutu siihen, mitä diskriminaatio oikeastaan on, mikä on sen filosofinen olemus ja kuinka vähemmistöjä nöyryytetään myös *puolustelemalla* niitä. Viranomaiset itse loukkaavat sananvapautta, aliarvioivat sekä julkaisijoita että yleisöjä ja loukkaavat ”rasismin” kohteiksi väitettyjä ryhmiä kiistämällä heidän kompetenssinsa itse puolustaa itseään. Perusotaksuma on tällöin se, että etniset vähemmistöt tarvitsevat julkista holhousta. Se puolestaan saa vähemmistöt näyttämään muita huonommilta, jota ne eivät ilman viranomaisten toimia olisi. Myös Jouko Turkka vetosi taannoin erään vammaisia ironisoivan näytelmänsä puolustuspuheessa siihen, että jos vammaisia ei saa arvostella samalla tavoin kuin muitakin ihmisiä, he eivät voi kokea olevansa tasa-arvoisia.

Viranomaisvallan piirissä syvällisemmät filosofiset ja sosiodynaamiset kysymykset sivuutetaan ja typistetään joko hallinnollisen tiedonjaon ongelmiksi tai koordinaation kysymyksiksi. Sen jälkeen ihmetellään, miksi etniset vähemmistöt ja kantaväestöön kuuluvat ihmiset eivät tottelekaan viranomaisia vaan nauravat heille yhdessä, ”vaikka asiasta on olemassa tietoa”. Tosiasiassa kyseinen ”tieto” koostuu vain viranomaisten itsensä säätämistä *normeista*, joilla toteutetaan poliittista korrektiutta ja kavennetaan sananvapautta. Hallintodiskursiivinen tasa-arvoasioiden käsittely ei ainoastaan tyhmistä, vaan useimmiten se vaikuttaa kuolettavasti myös ihmisryhmien väliseen luottamukseen. Se kylvää eripuraa kyseenalaistaessaan kansalaisten oman arvostelukyvyn ja mahdollisuuden itse valita tarjolla olevasta tiedosta sen, mitä pitää valitsemisen arvoisena. Sananvapaushan ei ole viranomaisen oikeutta

päättää, mitä saa julkaista, vaan se on yksilön oikeutta ilmaista ajatuksensa ja yleisön oikeutta saada niistä tieto.

Myös tutkimusten kautta saatu tieto, joka koskee etnisten vähemmistöjen kokemuksia nimittelystä, ei kelpaa sellaisenaan johtopäätösten perustaksi, sillä on mahdollista, että etnisiin vähemmistöihin kuuluvat ihmiset eivät itsekään tiedä heihin liittyvien ilmausten tai kuvausten merkitystä. Lisäksi nuo merkitykset riippuvat asiayhteyksistä, joissa niitä esitetään, toisin sanoen dialogisen "sanomisen" pohjavireestä. Esimerkiksi sana "neekeri" ei ole halventava, sillä alun perin sana on kulkeutunut suomen kieleen latinan sanasta "*niger*", 'musta'. Se tarkoittaa siis yksinkertaisesti 'värillistä ihmistä' ja vastaa myös poliittisesti korrektin kielenkäytön vaatimuksia. Sen sijaan englannin kielen sanoja "*negro*" ja "*nigger*" voidaan pitää halventavina, sillä ne edustavat vähättelevää slangi-ilmausta "nekru". On kuitenkin huomattava, että vaikka monetkin kielen ilmaukset toistavat "rasismiksi" väitettyjä ilmiöitä kertomalla ihmisrotujen eroista, nuo *erot sinänsä* ovat objektiivisia tosiasioita, joita ei voida kumota pesemällä kieltä. Rasismiahan olisi oikeastaan se, jos ihmisellä *ei olisi oikeutta* olla nimenomaan neekeri tai valkoihoinen: siis ylipäänsä erilainen ihminen. Siksi myös rodullisten piirteiden avointa esittämistä voidaan pitää yhteiskunnallisen luottamuksen ja yksilönä olemisen takeina ja tunnusmerkkeinä – toisin kuin poliittiseen korrektiuteen paimentava lainopillinen uuskielisyys väittää.

Edistyksellisen esimerkin tarjoaa jälleen seksuaalivähemmistöpolitiikka. Sen piirissä pidetään yksiselitteisesti vanhentuneena ja rasistisena sellaista ajattelutapaa, jonka mukaan ihmiset eivät saisi olla avoimesti sitä mitä he ovat, eli emme voisi sanoa toisiamme yhtä hyvin homoiksi kuin heteroiksikin. Tasa-arvon ja rakkauden tunnusmerkkinä pidetään tässä yhteydessä sitä, että homoseksuaalisuus voidaan esittää kulttuurisissa representaatioissa, kuten tuotemerkeissä, ja ihmiset voivat tuntea jopa ylpeyttä siitä. Orwellilaiseen kieleen ohjaaminen näyttääkin olevan hallintoylimystön taholta vain jonkinlainen ylhäältä johdetun suopeuden ja siten myös yleisen ajattelemattomuuden sekä huonon omantunnon tunnustus.

Poliittinen korrektius on eräs petoksen ja itsepetoksen muoto. Asioita kyseenalaistamaton poliittinen korrektius on ideologioista pahin, sillä se vaatii ihmistä valehtelemaan itselleen ja toisille ihmisille. Asian voi sanoa niin, että juuri mikään ei ole *filosofisesti* ja *tieteellisesti* niin epäkorrektia kuin *poliittinen* korrektius. Mikä sitten erottaa poliittisen korrektiuden muista poliittisista ideologioista? Erottavana tekijänä ovat mielipiteen- ja sananvapauteen liittyvät muotorajoitukset, jotka kohdistuvat keskustelujen käymiseen sinänsä. Niitä esiintyy tietysti myös aatteellisia arvoarvostelmia sisältävissä poliittisissa ideologioissa – mutta ei yhtä hallitsevina tai yksinomaisina. Filosofiselta kannalta katsellen esimerkiksi kommunistia tai kapitalistia voi vielä kunnioittaa,

jos tuo ihminen itse *uskoo* aatteeseensa, asettaa sen avoimesti tarkasteltavaksi ja sallii saman kilpaileville näkemyksille. Mutta vaatiessaan ihmistä *salaamaan* todellisia ajatuksiaan poliittinen korrektius ja sen mukaiset hyssyttelyn vaatimukset ovat tuhoisia filosofialle, tieteelle ja vapaalle ajattelulle. Ne kieltävät myös rationaalisen argumentaation. Jos selvästi virheellisiäkään näkemyksiä ei saa esittää vapaasti, niitä ei voida sen enempää kumota kuin osoittaa oikeiksi avoimessa keskustelussa. Väitteiden ja mielipiteiden kumottavuus puolestaan on tieteellisen totuuden tavoittelun tärkeä periaate, jota esimerkiksi Karl Popper perusteli teoksisissaan.[485]

Itävaltalais-brittiläinen ja *London School of Economics* -yliopistossa professorina toiminut Popper katsoi omassa "fallibilismissaan" eli väitteiden kumottavuutta koskevassa teoriassaan, että väitteiden pitää olla osoitettavissa tosiksi, epätosiksi tai mielettömiksi. Hänen mukaansa kumottavuus on tieteellisten teorioiden tärkeä ominaisuus. Voimassa ollessaan väitteen kumottavuus ei alenna sen arvoa, sillä ehdottomia totuuksia voidaan yleensäkin saavuttaa vain formaalien järjestelmien sisällä, kuten matematiikassa. Ja jotta ajatusten kumottavuutta tai kannatettavuutta voitaisiin edes pohtia, ajatukset pitää voida sanoa.

Pahinta sananvapauden riistossa on, että jos tiettyjä väitteitä ei saa sanoa vapaasti, silloin niitä ei voida myöskään kumota, ja ne jäävät voimaan eräänlaisina "kiellettyinä totuuksina". Tämä puolestaan saattaa vahvistaa niiden kannatuspohjaa myös siinä tapauksessa, että ne ovat vääriä. Kumoaminen tai vahvistaminen käy mahdottomaksi, jos kukaan ei saa kuulla argumentteja. Tästä syystä kielitieteilijä Noam Chomsky kannatti jopa holokaustin kieltäneen ranskalaisprofessori Robert Faurissonin oikeutta sanoa asiansa, sillä täytyyhän ihmiselle antaa tilaisuus puhua itsensä pussiin.[486] Sen sijaan oikeusistuinten harjoittama tuomitseva eetos tekee karhunpalveluksen myös omille tendensseilleen ensinnäkin siksi, että se estää asioiden kriittisen tarkastelun ja tyytyy ratkaisemaan ne pelkästään normatiivisesti: pakkotoimin ja valtaa käyttämällä. Toiseksi se kaventaa sananvapautta sinänsä. Chomskyn tavoin en minäkään puolusta edellä mainittujen syytettyjen mielipiteitä, mutta filosofisesti katsoen joudun puoltamaan heidän oikeuttaan sanoa ne. Sananvapauteen palataan erikseen vielä seuraavassa luvussa.

Lopputuloksena edellä esitetystä voidaan todeta, että etnisiin vähemmistöihin ja maahanmuuttoon liittyvä laittomuus on lopetettava. Tämä merkitsee, että sen enempää *maahanmuuton kriitikot* kuin *maahanmuuttajatkaan* eivät saa suhtautua välinpitämättömästi yhteiseen oikeusjärjestelmään. Niinpä myöskään oma kritiikkini ei ole kohdistunut maahanmuuttajiin vaan liian avoimeksi muodostuneeseen maahanmuuttopolitiikkaan, joka on johtanut rikollisuuden kasvuun. Transsendentaalifilosofeille ominaisesti katson, että kaikella, myös maahanmuutolla, pitää olla selvät *rajat*.

7.2.4. Siirtolaisuuden retoriikka

Islam ja sen aggressiivinen levittäytymispolitiikka muodostaa Euroopalle aivan toisentyyppisen poliittisen haasteen kuin esimerkiksi Intian ja Kiinan nousu talouden suurvalloiksi. Intian, Kiinan ja Kaukoidän maiden tärkeimpiä vientituotteita ovat pitkälle jalostetut tavarat, kuten elektroniset koneet ja laitteet, joita toimittamalla nämä maat palvelevat sekä lännen etua että omaa etuaan. Sen sijaan Afrikan ja Lähi-idän muslimimaiden keskeisiä mutta yksipuolisia vientituotteita ovat öljyn lisäksi ihmiset. Polkemalla naisten oikeuksia ja asemaa islam on pystynyt hyödyntämään länsimaissa tapahtunutta feminististä vallankumousta, jonka tuloksena kristityt ja uskonnottomat naiset eivät lisäänny yhtä fertiilisti kuin islaminuskoiset. Tätä kautta islam on pystynyt vastaamaan siihen keskeiseen pulaan, jota länsimaihin on väitetty syntyneen: työvoimapulaan. Lisäväestön tarpeesta vallitsee kuitenkin erimielisyys myös Suomessa, ja puhe työvoimapulasta onkin suureksi osaksi työnantajien temppu, jolla ne yrittävät polkea palkkoja. Kolmannesta maailmasta tuotetun työvoiman orjuuttaminen työskentelemään huonoilla työehdoilla ei ole sen enempää siirtolaisten kuin kantaväestönkään etujen mukaista. Puhe ”työperäisestä maahanmuutosta” on suureksi osaksi vain siirtolaisuutta suosivaa retoriikkaa.

Liian avoin maahanmuuttopolitiikka ei ole yhteiskunnallisen kokonaisedun mukaista. On väärin uskotella ulkomaalaisille, että Suomessa vallitsee työvoimapula, sillä sitä esiintyy lähinnä sellaisissa tehtävissä, joita monet suomalaiset eivät itse haluaisi suorittaa, kuten siivousalalla.[487] Työvoiman houkuttelu suorittamaan vain vähäarvoisiksi koettuja tehtäviä toistaa siirtomaa-aikaista politikkaa. Aito kansainvälisyyshän olisi sitä, että maahan saapuisi ulkomaalaisia insinöörejä, lääkäreitä ja muita koulutettuja ihmisiä tekemään jotain *omista* tai *työnantajiensa* motiiveista, eikä maahanmuuttoa pyrittäisi edistämään julkisen vallan taholta puhumalla alleviivatusti ”työperäisestä maahanmuutosta”. Eihän vierailevaa professoriakaan sanota ”työperäiseksi maahanmuuttajaksi” vaan yksinkertaisesti professoriksi. Vaikuttaakin siltä, että julkinen valta eli poliitikot ja valtionhallinto puhuvat ”työperäisestä maahanmuutosta” korostaakseen, että maahanmuuton edistäminen ei perustu työvoimapulaan, vaan sen syyt löytyvät Euroopan unionin matkustuspolitiikasta. Väestön ”vapaa liikkuvuus”, joka monille ihmisille ilmenee *pakkona* siirtyä työn perässä ulkomaille, yritetään lavastaa EU-politiikalle suopeasti ”toivotuksi” asiaksi. Näin haluttaneen alentaa työvoiman hintaa työnantajatahojen eduksi ja kantaväestöön kuuluvien työntekijöiden haitaksi. Jos valtiovalta ei enää huolehdikaan ensisijaisesti omien kansalaistensa eduista vaan pyrkii ajamaan yritysten etua,

yksilöiden etu saattaa tietyin edellytyksin toteutua myös tämän politiikan sivuseurauksena. Mutta moraalifilosofisesti ongelmallista on, että valta luovutetaan tällöin yksinomaan taloudelle, eikä poliittisella tahdonmuodostuksella katsota voitavan ohjata talouden ilmiöitä. Valtio ei siis aja omien kansalaistensa asiaa tunnustautumalla kansallisen edun poliittiseksi edistäjäksi, vaan se luovuttaa vallan ainoastaan taloudellisille suhdanteille ja tyytyy myötäilemään niitä kohtalouskoisesti.

Todellisuudessa Suomessa ei ole määrällistä työvoimapulaa, mutta eräillä aloilla, kuten terveydenhuollossa, esiintyy väestön vanhenemisesta johtuvaa tilapäistä pulaa koulutetusta ja kielitaitoisesta työvoimasta. Ei ole kuitenkaan hyväksi, että maahanmuuttajatkin joutuvat kilpailemaan työpaikoista sekä keskenään että suomalaisten kanssa tai että he suostuvat työskentelemään minimipalkkoja alhaisemmalla tasolla suomalaisen ay-liikkeen vahingoksi. Niinpä nämä johtopäätökset kehottavat lisäämään liberaalin demokratian ihanteeseen *kansallisten intressien tunnustamisen*.

Myös kehittyvät maat rakentavat nykyisin omaa identiteettiään, tulevaisuudenstrategioitaan ja hyvinvointiaan kansallismielisyydelle, ja tulevaisuudessa taloudellinen kilpailuasetelma koettaneenkin juuri läntisten maiden ja entisten kehitysmaiden välillä. Tämä näkyy jo nyt monien sellaisten eurooppalaisten ja amerikkalaisten elämässä, jotka ovat joutuneet työttömiksi, kun työpaikkoja on siirretty kolmanteen maailmaan pääoman ja työpaikkojen kansainvälisen, rajoista piittaamattoman, liikkumisen vuoksi. Syy ei ole tällöin kapitalismin eikä liberalismin eli vapaan poliittisen ja taloudellisen järjestelmän. Syy on niihin keinotekoisesti liitetyssä rajojen avaamisessa sekä liberalismiin ja kapitalismiin alun perin kuuluneiden kansallisten arvojen, kuten kansantalouden kokonaisedun, laiminlyömisessä.

7.2.5. Esimerkkejä Euroopasta

Monikulttuurisuus ei koostu pelkästään maahanmuutosta, vaikka julkisessa sanassa nämä asiat usein kytketäänkin yhteen. Joissain tapauksissa aktiivinen maahanmuuttopolitiikka voi jopa vaarantaa monikulttuurisen ja liberaalin yhteiskunnan toteutumisen. Näyttöä tästä on saatu suurissa kaupungeissa, kuten Pariisissa, Lontoossa ja Amsterdamissa, syntyneiden siirtolaismellakoiden myötä. Varsinkin islamilainen kulttuuri on osoittautunut tinkimättömän monoliittiseksi. On muistettava, että etnistä alkuperää olevat maahanmuuttajat ovat pyrkineet myös aktiivisesti vastustamaan sopeutumista, ja ne karkottavat omasta piiristään yksilön, joka mukautuu vallitseviin oloihin. Esimerkiksi somalien enemmistöryhmittymät sanovat omista traditioistaan luopuvaa sopeutujaa halveksuvasti ”ketuksi”. Nationalismi voi siis olla myös vä-

hemmistöryhmien sisäistä, ja terrorismin vastaista sotaa käydään niin rationalismin ja islamin välillä kuin islamilaisen kulttuurin sisälläkin.

Tutkimuksellisesti tärkeää ei ole pohtia vain sitä, miten vähemmistöt menestyvät suhteessa valtakulttuureihin. Sen asian selvittämistä voidaan pitää tieteellisesti mielenkiinnottomana sekä tuloksia ennalta arvattavina ja sikäli vähäarvoisina. Kiintoisamman näkökulman tarjoaa kysymys, miten *yksilöt* menestyvät *vähemmistöryhmien sisällä*, esimerkiksi musliminaiset islamilaisessa kulttuurissa. Tämä auttaa arvioimaan myös kulttuurien kohtaamista ja ristiriitoja sekä luo tietopohjaa poliittiselle dialogille.

Hyvän näköalan siihen tarjoaa Ayaan Hirsi Ali, hollantilainen poliitikko ja sekularisoitunut musliminainen, joka tunnetaan eräänlaisena islamilaisen ja länsimaisen kulttuurin *femme fatalena*. Somalian diktatuuria 1980-luvulla Etiopian, Kenian ja Saksan liittotasavallan kautta paennut nuori nainen haki oleskelulupaa ja kansalaisuutta Alankomaista, ja humanitaarisista syistä ne hänelle myönnettiin 1990-luvun alussa. Hirsi Ali katsoi kuuluneensa radikaalimuslimeihin vielä 1980-luvun puolivälissä, ja hän käytti muun muassa pitkää kaapua, mutta opiskeltuaan yhteiskuntatieteitä Leidenin yliopistossa hänen mielipiteensä muuttuivat, ja hän alkoi kritisoida muslimiyhteisön perinteisiä näkemyksiä naisten asemasta. Kyseistä arvostelua voidaan pitää feministiselle kulttuurikritiikille tyypillisenä, mutta se sai poikkeuksellisen merkityksen ja esimerkinomaista vaikutusvaltaa, sillä lausuja oli itse muslimi ja nainen. Niinpä muslimiyhteisö alkoi pitää häntä käännynnäisenä.

Vuonna 2002 julkaisemassaan kirjassa Hirsi Ali arvosteli muun muassa Somaliassa käytössä olevaa naisten ympärileikkausta, ja sittemmin käsikirjoittamassaan lyhytelokuvassa *Submission* (”Alistuminen”) hän paheksui naisiin kohdistetettua väkivaltaa, pakkoavioliittoja ja islamille tyypillisiä ankaria rangaistuksia.[488] Jo elokuvan nimi sisälsi islamkritiikkiä, sillä sana ”islam” merkitsee ’alistumista’. Filmissä esiintyneiden naisnäyttelijöiden vartaloon oli kirjoitettu Koraanin säkeitä, joilla naisten pahoinpitelemistä ja syrjintää on puolusteltu. Kirjansa ilmestymisvuonna Hirsi Ali sanoi radiohaastattelussa, että vaikka hän olikin identiteetiltään muslimi, hän ei enää uskonut islamin Jumalaan, mikä nosti muslimien taholta häntä vastaan suunnattujen tappouhkausten aallon. Asiaa pahensi vielä se, että Hirsi Ali oli arvostellut muslimien pyhänä pitämää Muhammedia väittäen tätä pervertikoksi profeetalla epäiltyjen lapsiseksisuhteiden vuoksi. Hirsi Alin mielipiteet herättivät kiistelyä paitsi muslimiyhteisössä, myös Alankomaiden työväenpuolueessa, jonka piirissä Hirsi Ali toimi. Lopulta hän päätti jättää puolueen, joka ei hänen mielestään antanut tarpeeksi tilaa siirtolaisyhteisöjen aiheuttamien kielteisten seurausten kritiikille. Ayaan Hirsi Ali loikkasi lokakuussa 2002 liberaaliin kansanpuolueeseen, jonka

parlamenttivaalilistalle hänet otettiin ehdokkaaksi, ja tammikuun 2003 vaaleissa hänet valittiin Hollannin alahuoneen jäseneksi.

Hirsi Alin käsikirjoittaman *Submission*-elokuvan esittäminen televisiossa vuonna 2004 johti sittemmin Vincent van Goghin sukulaisena ja elokuvan ohjaajana mainetta saaneen Theo van Goghin murhaan, jonka suorittajaksi paljastui marokkolaistaustainen äärimuslimi. Murhaaja vieläpä kiinnitti van Goghin ruumiiseen Hirsi Alille suunnatun ”avoimen kirjeen”, jossa hän julisti tuhoa Amerikalle, Euroopalle, Alankomaille, uskottomille fundamentalisteille ja Ayaan Hirsi Alille, jolle hän totesi: ”Sinä olet seuraava.”[489] Hirsi Ali oli joutunut elämään ympärivuorokautisessa poliisivartiossa jo syyskussa 2002 esittämiensä kannanottojen jälkeen, mutta van Goghin murhan tulkittiin merkitsevän kuoliniskua paitsi Hirsi Alin poliittisille vapauksille, myös avoimen yhteiskunnan toteutumiselle perinteisesti vapaamielisessä Hollannissa. Asiaa korosti toukokuussa 2002 tapahtunut sosiologian professorin ja islamia kritisoineen kansanedustajaehdokkaan Pim Fortuynin murha, joka tapahtui samalla tavoin katuteloituksena erään poliittisen fanaatikon ampuessa ”professori-Pimin” hengiltä hilversumilaisen radioaseman edessä hänen ollessaan poistumassa studiosta.[490] Tämä puolestaan siivitti ”Lijst Pim Fortuyn” -ryhmittymän voittoon seuraavissa vaaleissa, joissa puolue sai peräti 17 prosentin ääniosuuden aiheuttaen sosiaalidemokraattiselle puolueelle tappion sekä pakottamalla sosiaalidemokraatit väistymään hallituksesta.

Yhteisistä vastustajista huolimatta on liberaalin Ayaan Hirsi Alin ja konservatiivisemman LPF:n yhteistyö ollut kankeaa. Toukokuussa 2006 alankomaalainen televisio-ohjelma *Zembla* otti uudelleen esiin Hirsi Alin turvapaikkahakemukseen liittyvät epäselvyydet. Lijst Pim Fortuynin johtajan Hilbrand Nawijinin vaatimuksesta asiaa alettiin tutkia, jolloin kävi ilmi, että Hirsi Ali oli turvapaikkaa hakiessaan valehdellut oikean nimensä, ikänsä ja maan, josta hän saapui. Valehtelun motiivina oli välttää pakkoavioliitto ja saada turvapaikka Hollannista. Turvapaikan saamiseksi Hirsi Alin oli esitettävä tulevansa sotaa pakoon Somaliasta, mikä pitikin paikkansa. Hän oli kuitenkin kertonut syntymävuodekseen 1967, vaikka hän oli syntynyt vuonna 1969, ja hänen oikea nimensä oli Ayaan Hirsi Magan. Loppupäätelmä oli, että Hirsi Ali ei ollut saanut Alankomaiden kansalaisuutta valehdeltuaan ikänsä ja syntymäaikansa, ja näin ollen Hirsi Ali tulkittiin laittomaksi siirtolaiseksi. Toukokuussa 2006 Hirsi Ali erosi parlamentista myönnettyään valehdelleensa turvapaikkahakemuksessa, mutta pari päivää sen jälkeen Hollannin pakolaisministeri sanoi, ettei Hirsi Ali menettäisi kansalaisuuttaan muotoseikan vuoksi. Vaikka maan hallitus päätti kesäkuussa 2007, että Hirsi Ali saa pitää kansalaisuuden, hän seuraavana syksynä ilmoitti muuttavansa Yhdysvaltoihin, jossa hän on toiminut asiantuntijatehtävissä nauttien Washingtonin suojelua. Kansalaisuuskohu johti lopulta myös Alanko-

maiden hallituksen kaatumiseen, kun koalition pienin puolue veti tukensa yhteistyöltä.

Ayaan Hirsi Alin, Theo van Goghin ja Pim Fortuynin elämään (ja viimeksi mainittujen väkivaltaiseen kuolemaan) liittyvä kohu ei ole merkki politiikan väitetystä ”popularisoitumisesta” vaan islamilaisen ja rationaalisen kulttuurin välisistä aidoista konflikteista. Ne antavat näyttöä monikulttuurisuuden ihanteen ongelmallisuudesta. Rotterdamin Erasmus-yliopistossa professorina toimineen Fortuynin mielestä jatkuva muslimien virtaaminen maahan uhkasi hollantilaisen yhteiskunnan vapaamielisyyttä.[491] Hänen mukaansa muslimien kulttuurissa ei ollut tapahtunut minkäänlaista uudistumista eikä nykyaikaistumista esimerkiksi näkemyksissä demokratiasta sekä naisten ja seksuaalisten vähemmistöjen asemasta.[492] Hirsi Alin poliittista valppautta ei puolestaan kirkasta hänen feministisyytensä vaan hänen rohkeutensa poiketa vertaisyhteisön sitovuudesta ja ajatella toisin. Niinpä hänen toimintansa ei glorifioi ensisijaisesti feminististä liikettä, joka osoittikin huomattavan vähän tukea poliittisen vasemmiston jättäneelle monikulttuurisuuden kriitikolle. Se, että kritiikin esittäjä on nainen, on ymmärrettävää, sillä kriittisiä ajatuksia esittävät yleensäkin ne ryhmät, jotka yhteisössä ovat alistettuina.

Avoimesti homoseksuaalina elänyt Fortuyn puolestaan pelkäsi, että liberaali hollantilainen lainsäädäntö korvautuisi aikaa myöten islamilaisella *sharia*-lailla, jonka mukaisesti vapaan seksin harjoittajia kivitettäisiin ja varkailta katkottaisiin kädet – aivan niin kuin homoseksuaaleja tuomitaan ja teloitetaan myös kaikkein länsimaalaistuneimmissa arabimaissa tänäkin päivänä. Avoin maahanmuuttopolitiikka ja islamisoituminen saattavat siten johtaa monikulttuurisuuden ihanteen kumoutumiseen.[493] Islamin vastareaktiona nousseen konservatismin myötä onkin alettu suhtautua entistä kielteisemmin myös kantaväestöön kuuluviin vähemmistöihin, kuten homohin. Tämä näkyy esimerkiksi kristillisten ja arvokonservatiivisten puolueiden kannatuksen kasvuna Euroopassa. Heittäytyminen yhden uskonnon ketunraudoista toisen uskonnon syleilyyn ei ole kuitenkaan filosofisesti toivottu vaihtoehto, ja kyseisenlainen mielipiteiden klusteroituminen on jo sinänsä epäjohdonmukaista. Tämä puoltaa sitä omaa johtopäätöstäni, että seksuaalivähemmistöjen asemaa ja oikeuksia on parhaiten voitu edistää ja edistetään jatkossakin nimenomaan länsimaisen kulttuurin ja elämäntavan sisällä sekä vahvan ja yhtenäisen kansallisvaltion puitteissa.

Hirsi Alin, van Goghin ja Fortuynin esittämä arvostelu ei ollut rotuun liittyvää vaan kulttuurieroihin perustuvaa.[494] Kulttuurisiin eroavuuksiin sisältyvät konfliktit osoittavat, minkälaisten ideologisten kahleiden murtamista monikulttuurisuuden toteuttaminen edellyttää, mikäli sitä halutaan edelleen edistää. Ensinnäkään valtakulttuuriin sopeutuminen ei tapahdu itsestään. Varsinkin muslimit ovat pitäneet sitkeästi omat

arvonsa ja elämäntapansa, jotka ovat johtaneet kulttuurisiin kahnauksiin ja poikkeamisiin lailliselta tieltä. Toisaalta myös suvaitsemiseen perustuva rinnakkainelo on osoittautunut vaikeaksi. Monia maahanmuuttajia sitovat näkymättömät uskonnolliset kahleet, mutta eurooppalaiset ovat naiivisti kuvitelleet, että monikulttuurinen yhteiselo voi toteutua ilman konflikteja. Suurten ristiriitojen ja mellakoiden tuloksena on valottunut, että suhteissaan ihmisoikeuksiin kulttuurit ovat objektiivisesti parempia tai huonompia, ja siksi kulttuureita pitää kehittää. Länsimaiden pitää siis auttaa muslimeja vapautumaan irrationalismin kahleista. Moraalisen oikeutuksen tähän antaa se, että läntinen apu saattaa olla monelle oman ryhmänsä sisällä alistetulle ihmiselle viimeinen ja samalla ensimmäinen toivon kipinä tiellä vapauteen. Demokraattisten länsimaiden pitää puolustaa vapautta ja demokratiaa nykyistä ehdottomammin, aivan niin kuin Karl Popper katsoi: suvaitsemattomuutta ei pidä suvaita. Läntisen kulttuurin vaarallisin vihollinen onkin usein ollut sen oma hyväuskoisuus ja luottamus vieraiden ihmisten tarkoitusperiin.

Kyseiset havainnot ovat saaneet aikaan sen, että Alankomaiden maahanmuuttopolitiikka on nykyisin yksi Euroopan unionin tiukimpia. Kritiikitön monikulttuurisuuden edistäminen on tunnustettu virheeksi. Ongelmalliseen käyttäytymiseen on maahanmuuttajista syyllistynyt tietysti vain osa, mutta puhjenneet konfliktit ovat seuranneet aktiivisena maahanmuuttopolitiikkana tunnetusta *kokonaisilmiöstä*. Ilman pyrkimystä monikulttuurisuuteen ei kyseisiä ongelmia olisi esiintynyt lainkaan. Monikulttuuristaminen on tässä tapauksessa perustunut ongelmahakuiseen politiikantekoon, joka puolestaan on vastannut länsimaissa vallinnutta pitkästynyttä ja välinpitämätöntä peruskokemusta elämästä. Sen sijaan ehdottomille arvoille, tinkimättömyydelle ja laajenemaan pyrkivälle väestöpolitiikalle rakentuva islam on perimässä Euroopasta voiton. Vaikka *sharia*-lain merkitystä on vähätelty julkisessa sanassa pitäen sitä marginaalisena teemana tai irrallisena ilmiönä, jokainen muslimi voi vahvistaa, että siihen liittyvä kuri ja rangaistukset ovat keskeinen osa islamia.

Uskomusten varassa toimivan kulttuurin uudistaminen on usein vaikeaa, ja uudistuminen tapahtuukin yleensä kumousten kautta. Esimerkiksi Itä-Euroopassa kommunismista päästiin eroon, kun järjestelmä korvattiin toisella, mutta islam muodostaa paljon suuremman haasteen. Monien uskontojen tavoin se orjuuttaa ihmisiä kuolemanpelolla, joka sisältyy lähtemättömästi ihmisenä olemiseen ja on siten vaikeammin osoitettavissa turhaksi. Ja väestölliset muutokset puolestaan ovat peruuttamattomia.

Oman vakaumuksensa marttyyrinä pidettyä Pim Fortuynia on kiitelty Hollannin poliittisen ilmapiirin uudistamisesta. Dialogi on nyt vapautunut poliittisen korrektiuden kahleista, ja Fortuynin ajatusten suosiosta kertoo se, että hänet valittiin ”suurimmaksi alankomaalaiseksi” tele-

vision katsojaäänestyksessä vuonna 2004.[495] Samaan tapaan Ayaan Hirsi Alille on ehdotettu ja myönnetty useita kansainvälisiä palkintoja. Heidän työnsä osoittaa, että parhaimmillaan aidon monikulttuurisuuden edistäminen ei ole postmodernismille ominaista hajottamista eikä länsimaisen ajatteluperinteen kiistämistä vaan rakentamista ja avointa dialogia sekä toinen toiseltaan oppimista. Järkiperäinen länsimainen kulttuuri on ihmiskunnan tärkeintä omaisuutta ja uhanalaiseksi jouduttuaan myös suojelemisen arvoinen asia.

7.2.6. Historian todistus

Tässä luvussa etnistä monikulttuurisuutta on tarkasteltu yleiseurooppalaisena nykyilmiönä. Entä miltä asia näyttää historian näkökulmasta? Globalisaation, internationalismin ja monikulttuurisuuden ihanteet juontavat juurensa kommunismin kukistumisesta. Sen lähtölaukauksia olivat Berliinin muurin murtuminen 9. marraskuuta 1989 sekä kaksi vuotta myöhemmin tapahtunut Neuvostoliiton hajoaminen. Jotkut puhuivat tuolloin kommunismin ja fasismin paiskaamisesta lopullisesti historian romukoppaan – eräät jopa ”historian lopusta”, mihin liittyi oletus, että kapitalismi, liberalismi ja demokratia olivat vakiintuneet pysyväksi ja ikuiseksi yhteiselon muodoksi. G. W. F. Hegelin idealismista alkanut nationalismi oli heidän mielestään tullut päätepisteeseensä, kun sen vastareaktio eli kommunismi luhistui. Mutta tilalle astui uusi ihanteellisuus, joka näyttää menevän yhtä pahasti mönkään kuin sitä edeltäneetkin oppijärjestelmät. Kapitalismi ja globalisaatio synnyttivät rajoista piittaamattoman pakkokansainvälistämisen sekä siirtolaisuutta ja kansainvaelluksia lietsovan monikulttuurisuuden ihanteen. Historia ja sen dynaamista liikettä aiheuttavat tekijät, kuten etniset ja ideologiset erot, jäivät edelleenkin voimaan, ja niinpä myös historia on jatkanut oman itsensä toistamista. Esimerkin siitä tarjoavat entisen Jugoslavian alueella koetut konfliktit.

Onkin pelättävissä, että 2000-luvun globalisaatio johtaa samanlaisiin heimosotiin, jotka leimasivat viime vuosisadan puoliväliä ja joille kylvettiin siemen jo ensimmäistä maailmansotaa edeltäneenä modernin teollistumisen ja siihen liittyneen globalisaation aikakaudella. Ei ole ihme, että myös Euroopan *annus mirabilis* – vuosi 1989 – johdatti Balkanin maat takaisin vuoden 1914 tilanteeseen: ratkomaan etnisiä kiistoja sisällissodan keinoin. Ei ollut kulunut kauaa Sarajevossa vuonna 1984 järjestetyistä rauhaa ja harmoniaa symboloivista olympialaisista, kun kaupungin kaduilla virtasi jälleen veri. Tämä osoittaa, kuinka nopeasti monikulttuurisen kanssakäymisen hauras pintasilaus saattaa karista pois osoittauduttuaan vain keinotekoiseksi kulissiksi. Väkivallanteot eivät johtuneet ainoastaan Slobodan Miloševićin toimeen-

panemasta nationalismin lietsonnasta, jolla hänen arveltiin pönkittäneen omaa asemaansa ja välttäneen muissa kommunistimaissa väistymään joutuneiden johtajien kohtalon. Bosnia-Hertsegovinan vuosina 1992–1995 käyty sota heijastelee ensisijaisesti sitä, että etnisten erojen sisältämät merkitykset, kulttuurierot ja kansallismielisyys elävät syvällä ihmisten tajunnassa ja lihassa.

Myös ennen ensimmäistä maailmansotaa Balkanin maat muodostivat samanlaisen puskurivyöhykkeen ja etnisesti monikulttuurisen yhteiskunnan kuin esimerkiksi Puola tai Indokiinan siirtomaat Kambodža ja Vietnam. Siksi ei liene sattuma, että verisimmät julmuudet on pantu toimeen juuri noissa monikulttuurisissa maissa, joissa ihmiset kyllästyivät kulttuuriseen sekamelskaan. Myös Jugoslavia oli monikulttuurinen yhteiskunta serbeineen, kroaatteineen, muslimeineen ja kristittyineen. Kun päälle lisättiin vielä eräänlaista pseudouskontoa eli kommunismia, pöytä väkivallanteoille oli katettu.

Aivan niin kuin vuosi 1989 muodosti totalitarismien toivotun päätepisteen, antoivat vuoden 2001 terrori-iskut lähtölaukauksen kuluvalle vuosisadalle. Ne olivat siis uudet ”Sarajevon laukaukset”. Usein sanotaan, että poliitikot vetoavat nykyään nationalistisiin tunteisiin vain kääntääkseen huomion pois ”olennaisista asioista”. Toisaalta poliitikkojen väitetään käyttävän nationalismia myös hyväkseen. Tosiasiassa etniset ja kansalliset erot sekä intressit eivät ole tekosyitä, vaan ne ovat itse juuri noita olennaisia asioita. On pelättävissä, että 2000-luvun globalisaatio johtaa samanlaisiin vuosikymmeniä kestäviin sotiin kuin lisääntynyt kansainvälistyminen ennen ensimmäisen maailmansodan alkua. Kommunismista ja fasismista vapautumisen kausi jäisi siten ainoastaan tilapäiseksi hengähdystauoksi, ja edessä olisi uusi vainojen ja etnisten levottomuuksien aika.

Historiallisesti katsoen monikulttuurisuuden vaatiminen on uusi ilmiö. Historia ei tunne tapauksia, joissa monta kulttuuria tai etnistä kansakuntaa eläisi sulassa sovussa keskenään. Menneisyyden tarjoamaa todistusta ei tietenkään voida pitää osoituksena siitä, että asiat niin ollessaan olisivat välttämättä oikeudenmukaisesti. Mutta se antaa näytön siitä, että ihmiset eivät ole ainakaan vapaaehtoisesti järjestyneet monikulttuurisen mallin mukaisesti: he eivät ole perustaneet sellaista monikulttuurista yhteiskuntaa, jossa eri kansat, kulttuurit ja rodut eläisivät harmonisesti yhdessä, tai ainakaan se ei ole onnistunut ilman riitoja ja uhrauksia.

Näyttöä siitä antavat entisen Jugoslavian alueella koetut etniset puhdistukset, Etelä-Afrikan rotusorto sekä jo alun perin ”monikulttuurisen” Yhdysvaltain liittovaltion sisäiset sodat ja rotulevottomuudet. Monikulttuurisuuden toteuttaminen on vaatinut ponnistuksia ja voimavaroja, eikä sen elämää rikastuttavista eduista ole etnisissä yhteyksissä paljoakaan näyttöä. Monikulttuurisuus on useasti johtanut konflikteihin,

jotka ovat vain heikentäneet kansakuntien toimintakykyä. Tiesivätkö muka Pohjois-Amerikan intiaanit asuvansa USA:ssa ennen Kolumbuksen jälkeistä aikaa? Entä ymmärsivätkö Australian aborginaalit oman kulttuurinsa alkeellisuutta ennen James Cookin rantautumista heidän kotitanhuvilleen? Monta kulttuuria yhdessä ja samassa paikassa näyttää olevan mahdottomuus ilman, että niiden välille syntyy kilpailua ja taistelu voitosta. Myös siirtolaisuus on pohjimmiltaan valloittamista, tapahtuupa se sitten löytöretkien tai "työperäisen maahanmuuton" verukkeella. Siksi on ihmeellistä, että muutamat poliittiset tahot koettavat edistää etnistä monikulttuurisuutta ja maahanmuuttoa jopa erilaisin pakkotoimin. Edessä lienee aika, jolloin kissanpoikien silmät avautuvat myös monikulttuurisuutta rakentamaan pyrkivässä Euroopan unionissa.

7.3. MONIKULTTUURISUUS SUOMESSA

Monikulttuurisuuden käsite merkitsee haastetta ennen kaikkea subjektikäsityksille. Monikulttuurisuuden ihanne on usein yhdistetty niin sanottuun postmodernismiin, joka pyrkii kiistämään kiinteät identiteetit. Kiinteillä identiteeteillä ei ole tällöin tarkoitettu vain sosiaalisia rakenteita vaan yksilöiden persoonallisia ja ajasta aikaan jatkuvia minuuksia. Postmodernistien mukaan ihmiset eivät ole pysyvästi miehiä, naisia, homoja, lesboja tai heteroita. Postmodernistien väitteet eivät kestä sen paremmin käytännöllisperäistä kuin tieto-opillistakaan arvostelua, mutta postmodernismi ei toimi myöskään poliittisesti. Postmodernistien ihannoima hajautettu identiteettikäsitys saattaa luoda tarpeita yhtenäiskulttuurien piiriin hakeutumiseen. Jo Martin Buberin ja Erich Frommin filosofiaa tarkasteltaessa korostettiin, että ihmisten epävarmuus omasta minuudestaan voi johtaa lähinnä auktoriteeteille altistumiseen. Itsestään epävarma ihminen suostuu helposti aatteiden ja oppien johdateltavaksi, kun taas yhtenäinen ja kiinteä identiteetti voi sisältää parhaat ainekset myös monikulttuuriseen kanssakäymiseen.

Monikulttuurisuus ei edellytä identiteettien pirstaloimista, eikä vahvan subjektin korostamisesta seuraa yksiaineksista yhteiskuntaa. Päinvastoin: tietoisuus pysyvistä ja kiinteistä identiteeteistä voi sisältää parhaat mahdollisuudet monikulttuurisessa maailmassa menestymiseen. Vai oletteko koskaan kuulleet, että sen enempää etniset, seksuaaliset kuin kielivähemmistötkään olisivat menestyneet yhteiskunnassa siksi, että heillä on *heikko* ego? Luultavasti demokratiakin toimii parhaiten vahvan yksilöidentiteetin varassa, kun ihminen pystyy kohtaamaan erilaisuuteen liittyviä konflikteja ilman, että hänen oma identiteettinsä joutuu kyseenalaistetuksi tai uhatuksi.

Monilla ihmisillä on taipumus tehdä asioita toisin kuin mihin heitä on kehotettu tai ohjattu. Tämä johtunee siitä, että vain näin inhimillinen

vapaus ja sen myötä ihmisen koko subjektiviteetti ovat mahdollisia säilyttää. Aito monikulttuurisuus voi kasvaa vain omia aikojaan. ”Älä ole niin tottelevainen” on tyypillinen *double bind* -rakenne. Jos noudatan sitä ja olen tottelematon, tulen itse asiassa olleeksi tottelevainen. Ollessani vastustamatta sitä toteutan jo alun perin tottelevaista asennetta. Monikulttuurisuuden normi ei näytä paljoa valoisammalta. Aito monikulttuurisuus elää sen ulkopuolella, mikä on jo *hyväksytty* monikulttuuriseksi. Toisaalta kulttuuriin sinänsä sisältyy ajatus kulttuurien moneudesta. Olisikin otettava todesta Nietzschen neuvo: Paetkaa kaikkia kulttuurin muotoja![496] Suomessa, jossa kaikki on kulttuuria, on tosin vaikea löytää mitään, mikä ei olisi kulttuuria. Jo sana ”kulttuuri” synnyttää mielikuvan korkeakulttuurista, ja siksi sillä on voitu puolustella lähes minkä tahansa ilmiön oikeutusta. Niinpä meillä kukoistavat nyt yhtä hyvin ravintolakulttuuri, rikoskulttuuri, roskakulttuuri ja prostituutiokulttuuri kuin kusi-, paska- ja oksennuskulttuurikin. Eikä niissä olisi sinänsä mitään vikaa, ellei niitä kaikkia yhdistäisi omassa romanttisdekadentissa sekavuudessaan yksi sana: ”massakulttuuri”. Monikulttuurisuutta ja monokulttuurisuutta ruokkii sama rehu. Ne voivat muodostua kumpikin omaksi esteekseen ja linnoittautua yhdenmukaisuuden ihanteen alle.

Niin voi käydä yhtäältä silloin kun moniarvoisuutta perustetaan pelkän hajautetun subjektikäsityksen varaan ja individualismi nähdään monoliittisen kulttuurin ominaisuutena. Toisaalta niin voi käydä jo moniarvoisuuden ihanteeseen sisältyvien paradoksien vuoksi: jos moniarvoisuus asetetaan tasalaatuistavaksi normiksi. Monikulttuurisuuden käsite on aina jo kokoava, keinotekoisesti eheyttävä ja dominoimaan pyrkivä termi. Seuraavassa tarkastellaan monikulttuurisuutta eräiden käytännön esimerkkien valossa, ja keskityn jatkossa lähinnä seksuaalivähemmistöjen ja taiteilijayhteisöjen ympärille.

7.3.1. Esteettinen ekskursio: älä ihannoi nomadeja!

Romanttisen taidekäsityksen valossa taiteita ja taidelaitoksia on pidetty moniarvoisuuden Mekkana. Tosiasiassa taiteet ja taiteilijayhteisöt paljastuvat hyvin normatiivisiksi elämänalueiksi. Se, mitä pidetään hyvänä, kauniina ja oikeana, tunnustetaan subjektiiviseksi ja persoonalliseksi asiaksi, mutta taiteiden opetusta ja taidepiirejä leimaa usein koulukuntaisuus. Niitä sävyttävät tarkat normit siitä, mitä pidetään hyvänä ja oikeana ja kenet hyväksytään taiteilijayhteisön jäseneksi. Nämä normit ovat kirjoittamattomia, mutta epäsuorina ne ovat myös hyvin vaikuttavia. Elintilasta on taisteltava. Etabloitumisen hyväksi pitää tehdä paljon työtä, eikä tunnustuksen saaminen yhdenlaisille töille vielä merkitse, että sama taiteilija saisi tunnustusta muille töilleen. Esi-

merkiksi Alvar Gullichsen tunnetaan lähinnä modernia teollista kulttuuria karrikoivasta mielikuvitusyrityksestä, Bonkista. Kaj Stenvall mainitaan Ankka-kuvistaan. Vesa-Matti Loiri on tuomittu risteilemään Turhapuro-roolinsa ja Leino-tulkintojensa vankina. Eikä ole varmuutta siitä, osaisiko Juhani Palmu maalata mitään muita maisemia kuin pohjalaisia latoasetelmia ja Porvoonjoen reunaa. Taiteilijayhteisöjä luonnehtivat ainakin näennäisesti suvaitsevaisuus ja vapaamielisyys, mutta ne muodostavat myös oikeaoppisuuden koulukuntia siinä missä uskonnolliset ja tieteelliset yhteisötkin. Entä miten taiteet ja monikulttuurisuuden ihanteet voivat liittyä toisiinsa?

Työpöydälläni ajelehtii Jukka O. Miettisen toimittaman *Miesten kesken* -antologian kansipaperi. Takakannesta erottuvat sanat: ”Miesten välinen rakkaus maailmankirjallisuuden valossa”. Jäljellä on pelkkä kansipaperi, koska 18-vuotias ystäväni Tuomo vei kirjan kotiinsa luettavaksi. Niinpä en voi juuri nyt siteerata teosta, mutta olen kyllä varmistanut, että se on vielä tallella.[497] Mitä on kannessa mainittu maailmankirjallisuus? Sanapari ”maailman kirjallisuus” viittaisi kaiken maailman kirjallisuuteen tarkoittaen esimerkiksi ”koko maailman kirjallisuutta”. Se on mittaava ilmaus: ”maailma” on tällöin substantiivia täsmentävä määre. Mutta yhdyssana ”maailmankirjallisuus” on substantiivi. Herää kysymys, mitä käsite ’maailmankirjallisuus’ merkitsee, ja mihin se viittaa? Miksi on tarpeen puhua ”maailmankirjallisuudesta” gay-kirjallisuuden yhteydessä? Mitä järkeä olisi puhua ”miesten välisestä rakkaudesta *kansalliskirjallisuutemme* valossa”?

Lohduton totuus on, että kansallinen kirjallisuutemme on homoseksuaalisuuden esittämisen osalta lähes täyttä nollaa, vaikka homoseksuaalisia kirjailijoita ja runoilijoita meillä kyllä on riittänyt. Yksi voitti Finlandian,[498] mutta muu onkin sitten vaiettua tai nahistuneina omakustanteina levitettyä. Tämä johtuu lähinnä kustannuspolitiikan konservatiivisuudesta. Esimerkiksi pseudonyymi Camille Brumontin[499] ja tunnetumman Markku Pirin[500] loisteliaat teokset tulivat painosta omakustanteina: kirjoittajan on oltava 1950-luvun modernisti saadakseen työnsä edes julkaistuksi. ”Homokirjallisuudesta maailmankirjallisuuden valossa” puhutaankin ilmeisesti siksi, että kansallista toteutumisyhteyttä homoseksuaalisuuden representaatioille ei ole olemassa. Kuvataiteiden kohdalla tilanne on toisenlainen, koska aisteihin vetoavat taiteet sisältävät enemmän seksuaalisia aiheita kuin käsitteelliset sanataiteet. Kuva on esillä, kuten leikkiviä poikia rannalla esittävä Albert Edelfeltin maalaus (1885). Vielä paremmin latentti homoerotiikka kuvastuu Magnus Enckellin maalauksista, joiden kuulas sarasteisuus ja verevä hehku läpivalaisevat myös tekijänsä toiveita ja ajatuksia.

Homoseksuaalisuuden esittämisyhteydeksi asetetaan abstrakti ja etäinen ”maailmankirjallisuus”, koska homoseksuaalisuutta *ei tunnusteta osaksi kansallista kulttuuria*. Homoseksuaalisuuden esittäminen yrite-

tään siirtää kansallisten ja paikallisten identiteettien piiristä epämääräiseen ”maailmankirjallisuuteen”, mikä osoittaa lähinnä kirjallisten eliittipiirien hämmennystä. Homoseksuaalisuus on yhä jotakin vierasta, outoa, ulkopuolista ja eksentristä, ja se yritetään häivyttää monikulttuurisuuden merkityksettömään avaruuteen. Käytännössä se tukee vain vähemmistöjen mytologisoimista ja arkipäiväisien totuuksien kiertämistä. Hämärtäminen voi saada solkikenkäisten tätien mielikuvituksessa koomisiakin piirteitä, kun se yhdistyy myyttiseen taiteilijakuvaan. Tosiasia, että gay-kirjallisuudelle ei tunnusteta asemaa kansallisessa ajattelussa, ei ole sen enempää ongelma kuin (kulttuurielämämme ilmeinen pystyynkuolleisuus huomioon ottaen) rikkauskaan.

Ovatko seksuaalivähemmistöt sitten ansainneet tämän? Olemmeko jollakin tavoin aidosti monikulttuurisia, mitä yritti entinen pankkiiri Jukka Keitele kirjoittamalla kosmopoliittisia kolumneita *Z*-lehteen? En usko. Homoseksuaalisuuden yhteydessä puhutaan New Yorkista, Pariisista ja Tokiosta vain siksi, että meillä ei ole omaakaan kansallista identiteettiä. Olisi nimittäin ajateltavissa, että vaikeus identifioitua valtiollisiin rajoihin loisi homoyhteisölle kansallista yhteenkuuluvuudentunnetta, vaikka emme identifioituisikaan mihinkään fyysiseen tilaan tai paikkaan. Olisimme lippu ja kansakunta ilman valtiota. Mutta tämäkään ei näytä uskottavalta.

Uskottavinta on, että homoja pidetään osana ”maailmankirjallisuutta” vain siksi, että meidät on potkaistu ulos kansallisista valtioista: osaksi vaeltavaa ja koditonta heimoa, jolla ei ole, mihin päänsä kallistaisi – ei sijaa majatalossa. Myös Emil Toden romaania *Piiririik* voidaan kiittää tämän politiikan hedelmänä. Sillä enemmistövallan varaan vannovat massakulttuurit ovat makaabereita mädännäisyyden luomuksia, joissa pesivät madot, lahonneisuus ja kalman löyhkä. Meillä tätä kulttuuriomaisuutta ei onneksi ole, vaan meidät on tuomittu elämään nomadisina, vaeltavina paimentolaisina virallisesti hyväksytyn kulttuurin ulkopuolella. Taiteilijaelämän se kyllä takaa tavalla, joka on tuttu Ismo Alangon laulusta, mutta muuta kadehdittavaa siinä ei ole. Niinpä olenkin itse ehdottanut oman kansallisvaltion perustamista myös meille homoseksuaaleille.

Homokulttuuri ja sen taiteelliset representaatiot sopivat monikulttuurisen sietokyvyn arvioimiseen siksi, että molempiin liittyy näennäinen normittomuus, anomia. Mahdottomuus määritellä perustavasti ”oikeaa” seksiä tai ”oikeaa” taidetta ei kanavoidu monikulttuurisuuden vahvistukseksi vaan siirto-operaatioksi, jolla kulttuurisesti vaikeat ongelmapalat kyyditetään kansainvälisen kiertolaisuuden rekeen. Uskon, että sama koskee myös tiedettä, filosofiaa ja etnisiä vähemmistöjä. Myös niiden piirissä tukeudutaan kansainvälisyyteen vain siksi, että kansallinen kateus ja mustasukkaisuus tuhoavat niin filosofien ja tieteenharjoittajien kuin vähemmistöjenkin toimintaedellytykset omalla maa-

perällä. Kansainvälisyydellä pyritään luomaan tieteelle puolueeton leima. Samalla annetaan kuitenkin kuolinisku semanttiselle rikkaudelle ja pilataan kieli. Jos samastumme niin sanottuun monikulttuurisuuteen tai globaaliin maailmanyhteisöön, emme samastu mihinkään. Merkitykset ovat paikallisia ja ryhmäkohtaisia.

Näin on saatu vastaus myös siihen, miksi kaunokirjailijat kirjoittavat kotikielellään, vaikka Mukkulan kesäkokous valitteleekin toistuvasti tapaa, jolla suurten kielialueiden kirjoittajat levittelevät maailmalla verkkojaan. Tieteenharjoittajan ehdotusta julkaista englanniksi pidetään naiivina, koska jokainen ammattitaitoinen sanankäyttäjä tietää, että tekstin ilmaisuvoima on sidottu kirjoittajan äidinkieleen. Ajattelun huono viihtyvyys vieraassa kielessä selittänee myös sitä, miksi kansainvälisiin yhteyksiin pakkosyötetty filosofiakin voi muodostua lähinnä ritualistiseksi ja mitäänsanomattomaksi. Englanniksi julkaisemisen vaatimus voi tukea lähinnä erityistieteitä, kuten matematiikkaa, joissa kielellä on pelkkä mekanistinen, ajatuksia *välittävä* rooli. Viime vuosisadan huomattavista filosofeista sen enempää Heidegger kuin Wittgensteinkaan eivät olleet tekemisissä ”kansainvälisen tiedeyhteisön” kanssa, eivät osallistuneet kansainvälisiin seminaareihin eivätkä julkaisseet mitään englanniksi. On kielteistä, jos kansainvälisyydeksi mielletään vain englanniksi julkaiseminen ja vaikutusyhteyksien vientipuoli. Kysymykseen, miksi Eino Kaila oli kuuluisa, voidaan vastata: hän toi Suomeen jotakin sellaista, mitä täällä ei vielä ollut. Myös ajatusten maahantuonti on tärkeä osa kansainvälisyyttä, kunhan se ei johda tiede- ja taidepoliittiseen yksinvaltaan. Suomeksi sanominen on suomeksi tekemistä.

Asioiden tarkempi tarkastelu paljastaa, että mitään ”maailmankirjallisuutta” ei ole edes olemassa. Ei ole olemassa myöskään ”maailmanmusiikkia” muualla kuin asiantuntemattomien levyliikkeiden myyntitelineissä. ”Maailmanmusiikilla” viitataan eri maiden kansanmusiikkia yhdistelevään etnomusiikin lajiin. Myös sen lähtökohdat ovat kuitenkin aina kansallisia. Ilmeisesti käsite onkin johdettu virheellisesti latinan kielen termistä *musica mundi*, joka suoraan käännettynä tarkoittaisi ”maailmanmusiikkia”. Tosiasiassa se merkitsee ”sfäärien harmoniaa”, jota nykyään jäljittelee transsendentaalisen teknomusiikin astraali- ja ambiencegenre.

7.3.2. Säilytä erilaisuus

Syrjintäilmiöiden taustalla vaikuttaa käsitys ihmisten eriarvoisuudesta. Eriarvoisuutta puolestaan on koetettu lieventää vaatimalla tasa-arvoa, johon on pyritty samanlaisuuden ihanteella. Tällöin *eriarvoisuutta* on koetettu poistaa vähentämällä niitä tekijöitä, jotka luovat ja pysyttävät yhteiskunnassamme *erilaisuutta*. Kuitenkin se, että maailmassa voi

vallita arvoja, arvostuksia ja etiikkaa, edellyttää asioilta ja ilmiöiltä sekä erilaisuutta että eriarvoisuutta. Ilman eriarvoisuutta ei voi olla hyvää eikä pahaa, oikeaa eikä väärää. On myös ristiriitaista, jos eriarvoisuutta koetetaan poistaa tukahduttamalla ihmisyksilöiden välillä vallitsevaa erilaisuutta. Tällöin tasa-arvon vaatiminen tuhoaisi yhdenvertaisuuden keskeisen motiivin: luvan olla erilainen. Aito tasa-arvoisuus tunnustaa arvojen ja arvostusten erot. Erilaisuus ja eriarvoisuus ovat myös eri asioita kuin epäoikeudenmukaisuus.

Jo Aristoteles tiesi, että ihmiset ovat taidoiltaan ja tiedoiltaan erilaisia. Hänen mukaansa yhteiskunta on oikeudenmukainen silloin kun sen jäsenet toimivat kukin tietojaan, taitojaan ja kiinnostuksiaan vastaavissa tehtävissä.[501] Taidollinen ja tiedollinen erilaisuus ja siihen perustuva eriarvoisuus ovat välttämättömiä yhteiskuntien toiminnalle. Erilaisuus on yhteiskunnallinen tosiasia, ja sen varassa lepää muun muassa työnjako. On olemassa kokonaisia instituutioita, joiden keskeinen tehtävä on vahvistaa ihmisten tiedollisia ja taidollisia eroja ja tuottaa selvää eriarvoisuutta. Esimerkeiksi kelpaavat koulujärjestelmä ja yliopistolaitos. Koulun tehtävä on valikoiva; sen koko olemus on syrjivä, hierarkioita ja ulkopuolisuutta tuottava. Tämä ei kuitenkaan merkitse, että opillisessa sivistyksessä tai sen edistämisessä olisi jotakin vikaa. Eriarvoisuus ei ole niin yksiselitteisen tuomittava asia kuin pelkissä tasa-arvoisuuden julistuksissa on nähty. Eriarvoisuus voi perustua esimerkiksi tietojen ja taitojen erilaisuuteen. Sen on lupa koskea ihmisten yksilöllisiä ominaisuuksia, mutta se ei saisi heikentää *ihmisarvoa*.

Erään keskeisen kysymyksen muodostaakin, voidaanko ihmisarvoa edistää kritisoimalla pelkkää eriarvoisuutta. Läntisissä demokratioissa ihmisillä on jo periaatteessa samat ihmisoikeudet ja ihmisarvo. Toisaalta piilosyrjinnän ominaisuus on aina näkymättömyys, eikä tasa-arvoisuuden kirjaaminen lakeihin vielä merkitse, että se välttämättä toteutuu. Eriarvoisuus on osa elämäämme pysyvästi; se on yhteiskunnallisen toiminnan *primus motor*. Jos taas halutaan edistää ihmisarvon toteutumista, on epäiltävä pelkän tasa-arvon anomisen tehokkuutta. Esimerkkinä ihmisarvoon liittyvästä kysymyksestä voidaan mainita seksuaalivähemmistöliikkeiden ponnistukset samaa sukupuolta olevien avio-oikeuden luomiseksi ja parisuhteiden virallistamiseksi. Kyseessä ei ole vain suhteellinen oikeus vaan ihmisoikeus, jonka myöntämisen ja voimassaolon pitäisi olla ehdotonta. Julkinen valta ja kirkko kuitenkin relativoivat asian kieltämällä homopareilta avioliiton ja perustamalla b-luokan varjoinstituution nimeltä ”rekisteröity parisuhde”.

Myös julkisen vallan interventio (eli puuttuminen) yksilöiden välisiin suhteisiin on jo lähtökohtaisesti ongelmallista, ja seksuaalivähemmistöliike menettelikin epäviisaasti ryhtymällä kerjäämään ”oikeuksia”. Parisuhteiden rekisteröimistä koskevalla lainsäädännöllä seksuaaliset diversiteetit alistettiin viranomaiskontrollin piiriin. Tällöin meitä itse

asiassa suostuteltiin anomaan viranomaisvallalta tiettyä statusta, jonka todellinen olemus ei ole niinkään mikään oikeus kuin yhteiskunnalliseksi välttämättömyydeksi naamioitu velvollisuus. Se on yhteiskunnan itsensä säätämä pakko tilanteessa, jossa perintöveroprosentit, tapaamisoikeudet ja sukulaisuussuhteet on sidottu ideologisesti rasitteelliseen avioliitto-insitituutioon. Kenties olisikin ollut parempi, että avioliittoinstituutio olisi kokonaan lopetettu. Rakkaudesta ja intohimosta tehdään kokonaan muita asioita kuin mennään naimisiin, ja avioliitto solmitaan yleensä vain taloudellisista syistä. Onneksi on olemassa muitakin tapoja toimia.

Tämän teoksen lähtökohtana on alusta asti ollut se, että kuka tahansa ihminen voi kokea itsensä jossakin elämänvaiheessaan ulkopuoliseksi tai syrjäytyneeksi. Ei ole ihmistä, jota ei olisi syrjitty, ja siksi syrjinnästä puhuminen herättää suuria tunteita. Syrjintätutkimuksen ongelma ei olekaan vain syrjäytymisilmiö itse vaan myös se, miten selvitä syrjintää koskevasta mielipiteidenvaihdosta. Opiskelija voi kokea itsensä syrjityksi, sillä hänet pakotetaan tekemään syömävelkaa samanaikaisesti, kun hänen ikätoverinsa kellistelevät työttöminä täysimääräisen toimeentulotuen turvin. Pienyrittäjä, joka vastaa yksin sekä työntekijöistään että riskeistään, voi kokea itsensä syrjityksi, jos yhteiskunta, jolle hän maksaa veronsa, ei tue hänen toimintaansa punaisella puupennillä. Samassa asemassa voi olla myös akateeminen tutkija. Syrjäytyminen voi olla etnistä, taloudellista, poliittista, kielellistä, seksuaalista, ikään liittyvää tai alueellista. Syrjintäpääomaa kartutetaan ja moraalista karismaa kerätään uhriutumalla ja itseään marttyyrisoimalla. Lisäksi yhteiskuntamme sisältää ainekset siihen, että kukaan ei ole välttämättä pysyvästi syrjäytynyt, eikä kukaan elä pysyvästi onnen auvoisessa siimeksessä. Ihmisen elämänkaaren aikana ehtii tapahtua paljon. Syrjäytyminen ja onni voivat tulla lähes jokaisen ihmisen osaksi.

Syrjäytymisen eliminoimisessa voitaisiinkin jatkuvan voivottelun asemasta pohtia erilaisuuden ja marginaalissa elämisen myönteisiä puolia. Seksuaalivähemmistöön kuuluvana tiedän, kuinka paljon tiedotus- ja julistustyötä täytyy tehdä, että pystyy vakuuttamaan niin sanotut valtakulttuurit elämäntapamme tosiasiallisesta loistavuudesta. On hämmästyttävää, että monet etnisiin vähemmistöihin kuuluvat ulkomaalaiset joutuvat opettamaan suomalaisille tuota samaa. Voisi olla jopa loukkaavaa ryhtyä vähättelemään tai puolustelemaan etnisiin vähemmistöihin kuuluvien ihmisten asemaa, tapoja tai kulttuuriperintöä, joka on kukoistanut satoja vuosia ennen kuin esi-isämme Suomessa ovat osanneet edes paistaa nuotiolla kalaa. Ulkomailta tulevat ihmiset nauravat partaansa suomalaisille, jotka asennoituvat afrikkalaisiin, persialaisiin ja turkkilaisiin ikään kuin kaikki sivistys olisi lähtöisin nimenomaan Suomesta. Sopeuttaminen kulttuuriin voi olla ongelmallista, mutta en epäile ettei sitäkin tarvittaisi. Suomalaisten yritteliäisyys ja aikaansaavuus on merkittävää tässä roudan ja pakkasen runtelemassa

maassa, ja Suomessa asiat ovat kunnossa juuri siksi, että tämä ei ole mikään moraalifilosofian Absurdistan.

7.3.3. Sananvapaudesta ja syrjinnän vähentämisestä

On hyvä, jos syrjintä yhteiskunnassamme vähenee, mutta tendenssinomaiseen syrjinnän *vähentämiseen* pitää suhtautua kriittisesti. Syrjinnän vastustaminen synnyttää helposti vastareaktioita psykodynaamisista syistä. Siksi en usko tendenssimäisen tiedonintressin toimivuuteen. Eräs psykoanalyytikko totesikin kerran, että parhaimmillaan niin sanottu valistus on yleensä silloin kun se ei lainkaan vaikuta, ja kyse oli tuolloin huumevalistuksesta. Kieltely tekee kielletyistä hedelmistä entistäkin houkuttelevampia. Ihmiset ajattelevat, että niitä pitää kokeilla oman vapauden toteuttamisen vuoksi eli yksilöiden oman subjektiviteetin tuottamiseksi ja vahvistamiseksi. Tämän ihminen saattaa päätyä tekemään myös oman itsesäilytyksensä hinnalla, jos hänelle on kielloin tai suosituksin tuotettu psykologisten kaksoissidosten tapaisia ristiriitoja.

Mikäli kyseisenlaisista itsesäilytyksen pyrkimyksistä on haittaa ihmisen itsesäilytykselle, vastuun kannalta keskeiseen asemaan nousee se, millaisia identiteetin luomisen ja pysyttämisen tilanteita yhteiskunnassa luodaan ja asetetaan tarjolle. Esimerkiksi kieltämällä huumeet ankarasti annetaan viesti, että huumeet ovat hyviä, kun kerran ne on täytynyt kieltää useimpien muidenkin nautintojen tavoin. Siten katetaan pöytä huumeiden haluttavuudelle ja käytölle. Kokeileminen puolestaan mielletään välttämättömäksi oman subjektiviteetin luomiselle, vaikka narkomaaniksi ajautuminen johtaakin ihmisen vapauden ja minuuden tuhoutumiseen. Kieltämällä väkivaltaelokuvien katsominen lapsilta ja nuorilta television täti tulee teroittaneeksi heidän mieliinsä, että on aikuismaista nauttia väkivallasta. Koska nuoren koko elämä suuntautuu aikuiseksi varttumiseen, nuoret päättelevät, että väkivaltaelokuvien katselu ja sen mukainen ikärajojen ylittäminen on suorastaan välttämätöntä aikuisuuden osoittamiseksi. Tätä kautta väkivaltaelokuvien kieltäminen ja ikärajojen asettaminen saattavat suosittaa kokeilemaan väkivaltaisia toimintamalleja myös käytännössä. Ja aivan samaan tapaan rasismin kieltäminen voi johtaa rasismin suosion kasvuun.

Koska ihmisen psyyke rakentuu itsesäilytyksen ja itsesäilytys vapauden tavoittelun varaan, tuottavat rajoittaminen, kieltely ja poliittisen korrektiuden vaaliminen yleensä huonoa jälkeä sekä yksilöiden elämässä että yhteiskuntapolitiikassa. Kieltelyyn syyllistyvätkin elämästä vieraantuneiden virkkuumummujen lisäksi yleensä ne poliittista valtaa käyttävät lainoppineet tahot, joiden mielipiteenmuodostus liikkuu pelkästään normatiivisen eetoksen tasolla ja joilta puuttuu filosofinen ja psykologinen asiantuntemus.

Nyky-yhteiskunnalle on tyypillistä, että monien filosofien vetäydyttyä tärkeiden maailmaa koskevien kysymysten käsittelystä on eettisiä ongelmia päädytty tarkastelemaan vain hallinnollisessa diskurssissa: normatiivisella tasolla. Silloin on sovellettu ajatuskulkua, jonka mukaan ”hyvä tarkoitus” pyhittää keinot. Esimerkiksi Suomessa on puolusteltu sananvapauden rajoituksia ja lapsipornon leviämisen estotoimia sillä, että ”tarkoitus on hyvä”.[502] Näin on jätetty huomiotta muun muassa se, että lapsipornon keskeinen käyttäjäryhmä ovat lapset itse eli ne alaikäiset, jotka mielellään katselevat toisten ikäistensä alastonkuvia. Se puolestaan on heidän identiteetilleen psykologisesti hyväksi, vaikka julkinen valta näkeekin hyvänä vain omat rajoitustoimensa. Esimerkki havainnollistaa ensinnäkin sen, että hyvän käsite on moniselitteinen. Ja toiseksi: normeista ei voida koskaan johtaa arvoja eli päätellä eettistä hyvää, mutta arvoista sen sijaan voitaisiin johtaa normeja. Sekoitettaessa arvot normeihin valjastetaan kärryt hevosen eteen, niin kuin aina silloin kun suunnittelemisen katsotaan olevan osa tekemistä, tutkimiseen sekoitetaan poliittisesti ”velvoittavia” intressejä ja poliisi toimii poliitikkona tavoitellen oikeutusta yleistoimivallan käyttöön, kunhan ”tarkoitus on hyvä”.

Filosofisen arvoanalyysin tulisi edeltää johtopäätösten tekoa eikä päinvastoin. Erityisen tärkeä merkitys tällä asialla on sananvapauden kannalta, jolloin argumentaation pätevyysasteessa voidaan erottaa seuraavat tasot. Tarkastelujen alimmaksi tasoksi erottuu (1) juridinen taso, jonka keskeisiä käsitteitä ovat ’laillinen’ ja ’laiton’. Toisen portaan muodostaa (2) moraalinen taso, jolla vallitsevat niin ikään relatiiviset ’oikea’ ja ’väärä’. Kaiken yläpuolella on (3) eettinen taso, jolla vastataan kysymyksiin siitä, mikä on hyvää tai pahaa sinänsä. Sen ymmärtämiseksi on pohdittava filosofisesti, mitä puheena olevat ilmiöt ovat. Vain eettisellä tasolla voidaan käsitellä arvoja, kun taas moraaliselle tasolle liittyvät subjektiiviset arvostukset. Niistä puolestaan voidaan johdella normeja, mutta normeista ei koskaan voida johdella arvostuksia eikä arvoja. Siksi juridiikan pitää olla alistettuna filosofialle eikä päinvastoin, ja se taas edellyttää, että kaiken saa vapaasti ajatella, esittää, ilmaista ja sanoa. Sen sijaan viranomaiskeskusteluissa tätä periaatetta on rikottu pitäytymällä pelkkään juridiseen diskurssiin.

Filosofisen ja eettisen arvoanalyysin lisäksi asialla on myös psykologinen puoli. Sananvapauden riipiminen kun yleensä vain vahvistaa normatiivisen eetoksen leviämistä, ja erityisen alttiita perustelemattoman eetoksen roihahtamiselle ovatkin sellaiset asiayhteydet, jotka koetaan tabuiksi. Niitä ovat olleet sukupuolten kanssakäymiseen ja etnisiin vähemmistöhin liittyvät asiat, joita käsiteltäessä ihmisten aivot menevät usein lukkoon, ja omia arvostuksia aletaan pitää filosofisina arvoina. Ihmiset saattavat esimerkiksi vaatia ”arvokeskustelua” asiasta kuin asiasta, mutta keskustelun käynnistyttyä he eivät puhukaan ar-

voista vaan omista arvostuksistaan ja tarkoittavat ”keskustelulla” pelkkää tuomitsemista. Politiikassa jokin puolue saattaa vedota siihen, että sen taustalla on ”vahva arvo, josta vallitsee syvä yksimielisyys”, vaikka tosiasiassa se koettaa niin tehdessään peittää ajavansa omaa etuaan. Jo arvon käsitteen monitulkintaisuus sisältää mahdollisuuden siihen, että jokin ryhmä voi ”arvopuolueeksi” (eikä etujärjestöksi) julistautumalla saavuttaa suuren kannatuksen. Tavallinen ihminen voi tällöin yhdistää omat mielipiteensä väärin ja olettaa, että arvopuolue edustaa juuri hänen subjektiivisia arvostuksiaan, vaikka niin ei olisikaan laita.

Arvostusten sekoittaminen arvoihin näkyy uusvakavuuden ja tosikkomaisuuden leviämisessä. Ne johtuvat juuri siitä pettymysten dramatiikasta, jota arvostusten sekoittaminen arvoihin tuottaa. Kyse on suhteellisuudentajun menettämisestä sekä absolutismin ja fundamentalismin lisääntymisestä. Niinpä myöskään irrallisten vitsien tai pahaa tarkoittamattoman nipistelyn tuomitsemisessa ei pitäisi tulla allergiseksi. Kulttuurista toleranssia ilmentää sekin, minkä verran kanssakäyminen sietää huumoria. Nauru on perimmältään psyykkisen stressin purkamista. Pyhinä pidettyjä uskomuksia rienaavat narrit ovat aina kuuluneet inhimilliseen kulttuuriin, mutta huolestuttavaa on, että nykyään *narrien itsensä* haluttaisiin olevan hauskoja. Todellisuudessa narrien tehtävänä ei ole koskaan ollut tekeytyä itse huvittaviksi, vaan heidän vastuullaan on ollut saattaa *lähimmäisensä* pilkallisesti naurettaviksi. Logiikka on ollut se, että narri provosoi kohteensa paljastamaan sen dogmaattisen arvojärjestyksen, johon hän uskoo. Tällaisen satiirin mestari oli tietysti Sokrates, joka dialogisin keinoin johdatteli kanssakeskustelijansa totuuden äärelle.

Vähemmistöjen identiteetin vahvuutta osoittaa nykyisin se, kuinka hyvin vähemmistö sallii keskuudessaan kritiikkiä. Kun itse jaksan kuunnella homovitsit loppuun, teen sen uteliaisuudesta kuullakseni, mitä ne ovat tai pääsenkö niihin mukaan. Kun afrikkalainen ystäväni ei suutu vaan hymyilee lämpimästi, kun sanon rakastavani myös heidän ruokaansa, tämä osoittaa lähinnä molemminpuolista luottamusta. Sen sijaan tuomioistuimet ovat jakaneet sakkoja ja vahingonkorvaustuomioita irrallisten vitsien ja vähäpätöisien huomautusten perusteella niin, että voidaan kysyä, onko tarkoituksena ollut enemmänkin korvausten lypsäminen kuin kärsimysten kompensoiminen.

Latinan kielen ja Rooman kirjallisuuden dosentti Juhani Sarsila sanoo *Keskusteleva filosofia* -teoksen artikkelissaan, että ”ironiantaju jos mikä on osoitus jonkinlaisesta henkisestä kypsyydestä”.[503] Hän harmittelee, että uusvakavana nykyaikana ihmiset ymmärtävät entistä vähemmän ironiaa. Rasistinen vitsi itse asiassa paljastaa rasismin luonteen ja toimii siten rasismin vastaisesti. Vitsi paljastaa yhteytensä piilotajuntaan. Tiedostusopin emeritusprofessori Pertti Hemánus antaa erään romaanihenkilönsä lausua mehevän vitsinsä päätteeksi, että ”kertomalla hirveim-

mät rasistiset puheet me teemme rasismin vihattavaksi ja paljastamme sen olemuksen”.[504] Sen sijaan lainkäyttöä leimaavat tosikkomaisuus ja ymmärtämättömyys. Kohtalokasta on, jos poliisimieliala leviää yhteiskunnassa. Se heijastelee epäluottamusta ja idättää aitoa rasismia. En ymmärrä, miksi neekerinpusut eivät saa olla neekerinpusuja, vaan niiden täytyy olla ”vaahtounelmia”: mitä *pahaa* on neekerin suukoissa?[505]

Niinpä kaikkien ei tarvitsisi olla yhtä debiilejä kuin Ajoneuvohallintokeskuksen, joka poisti uusien EU-rekisterilaattojen joukosta ne, jotka ”voisivat loukata jotakuta”.[506] Poistettujen mukana meni muun muassa pedon lukuna tunnettu numero 666, josta Vanhan testamentin Ilmestyskirja sanoo näin:

> Se peto pakottaa kaikki [...] ottamaan oikeaan käteensä tai otsaansa merkin. Kenenkään ei ole lupa ostaa eikä myydä mitään ellei hänellä ole tätä merkkiä, joka on pedon nimi tai sen nimen luku. [...] Se on erään ihmisen luku ja se luku on 666.[507]

Minun henkilötunnuksessani on pyhä luku 3, kaksi nollaa ja pedon luku 666. Pitäisikö minunkin loukkaantua siitä, että matemaattista lukua pidetään pedon merkkinä ja haastaa Väestörekisterikeskus oikeuteen? On kysyttävä, miten enää mitenkään voidaan parantaa mieltä, jota jo rekisterilaatatkin saattaisivat ”loukata”. Loukkaantumisesta onkin tullut eräänlainen kansanhuvi, jolla ihmiset kiusaavat jo toisiaan, kun kansalaiset ovat työllistäneet poliisia, syyttäjälaitosta ja tuomioistuimia kunnianloukkauksia koskevilla tutkintapyynnöillä, joita on tehty tuhansin kappalein vuodessa. Jotkut ovat olleet aiheellisia, mutta suuressa osassa ei ole ollut mitään järkeä.

Hiihtäjä Jari Räsänen puolestaan kehtasi loukkaantua perättömäksi tuomitusta doping-epäilystä muutamaa vuotta ennen Lahden kisojen doping-skandaalia. Hän sai mittavat vahingonkorvaukset samoin kuin koko Hiihtoliiton johtokunta, vaikka oman ilmoituksensa mukaan heillä ei ollut asian kanssa edes mitään tekemistä.[508] 16.7.1999 antamassaan tuomiossa Helsingin käräjäoikeus tuomitsi uutisen julkaisemisesta vastaavan Suomen Tietotoimiston johtajan, Kari Väisäsen, 45 päivän ehdolliseen vankeuteen ja yli 25 000 markan sakkoon sekä doping-uutisen laatineen toimittaja Johanna Aatsalo-Sallisen 45 päivän ehdolliseen vankeuteen ja noin 3 000 markan sakkoon. Lisäksi se katsoi molempien syyllistyneen 19 julkiseen herjaukseen ja tuomitsi Suomen Tietotoimiston maksamaan Räsäselle ja Hiihtoliiton johtohenkilöille yhteensä 1 570 000 markan vahingonkorvaukset henkisestä kärsimyksestä! Suurimpien kipurahojen saajia olivat Räsäsen (350 000 markkaa) lisäksi Hiihtoliiton puheenjohtaja Esko Aho (100 000 markkaa) ja toimitusjohtaja Esa Klinga (100 000 markkaa). Vaikka hovioikeus alensikin korvaussummia, on itse tuomio kyseenalaistunut uuden informaation valossa monta kertaa.

Kun Helsingin Sanomat tuomittiin maksamaan riitajutussa turkulaiselle Nostokonepalvelulle yhteensä noin 15 miljoonan markan vahingonkorvaukset perättömäksi osoittautuneen verotusepäselvyyden julkaisemisesta, totesi Julkisen Sanan Neuvoston puheenjohtaja professori Olli Mäenpää seuraavaa: ”Tällainen korvaustaso on uhka lehdistön vapaudelle.”[509] Hänen mielestään myös ”STT:n korvausjuttu olisi pitänyt ottaa KKO:n käsittelyyn, sillä nyt alempien oikeuksien päätökset voivat olla yllättäviä, kun ennakkoratkaisuja ei ole”.[510] Onkin eettisesti kestämätöntä, että sananvapaus kahlitaan kaakinpuuhun samalla, kun vaikean vamman tai invaliditeetin tuottamisesta on suomalaisissa tuomioistuimissa määrätty vain muutamien tuhansien eurojen korvaukset.

Sananvapaus on paitsi demokratian, myös tieteen ja filosofian tärkeä toimintaehto, ja sen vuoksi se on aivan liian tärkeä asia jätettäväksi juristien toimivallan piiriin. Sananvapautta ei pitäisi yleensäkään tehdä ”sananvapauden asiantuntijoista” riippuvaiseksi eikä nähdä sitä asiantuntija*vallan* kautta. Sen sijaan sananvapaus pitäisi myöntää ehdottomaksi oikeudeksi, sillä sananvapauden rajoittaminen uhkaa automaattisesti sananvapauden omaa ideaa. Jos sananvapautta rajoitetaan, keskeiseksi kysymykseksi nousee, *millä perusteilla* rajoittaminen tapahtuu ja missä raja kulkee. Koska kriteerinä voi toimia vain vallan käyttö, merkitsee vähäinenkin sananvapauden rajoitus loukkausta sananvapauden omaa olemusta kohtaan. Tästä syystä Suomen ja useimpien muidenkin sivistysmaiden perustuslait kieltävät ennakkosensuurin.[511] Myös jälkikäteissensuuria koskevan uhan on oivallettu ennakolta vahingoittavan ihmisten halua sanoa tiettyjä asioita, ja siksi kaikkea sensuuria on syytä pitää filosofian vastaisena. Aiheellista huolta ovat herättäneet viime aikoina Suomessakin yleistyneet pyrkimykset sensuurin lisäämiseen.[512]

7.3.4. Suomettumisen pilakuvat

Sensuuripaineiden lisääntymisestä kansainvälisissä yhteyksissä ovat näyttöä antaneet profeetta Muhammedia esittävien pilakuvien pohjalta nousseet mellakat, jotka saivat näkyvyyttä kaikissa medioissa syksyllä 2005 ja keväällä 2006. Tanskan runsaslevikkisin sanomalehti Jyllands-Posten sai tuolloin enemmän globaalia julkisuutta, kuin mihin se olisi koskaan yltänyt pelkkien tilauskampanjoidensa perusteella.[513] Jupakka näkyi neljällä tasolla.

Ensinnäkin taiteilija Kurt Westergaard, joka oli piirtänyt Muhammedin turbaanin paikalle tikittävän pommin, ajettiin tappouhkausten saattelemana poliisin suojeluun ja pakolaiseksi omassa maassaan; muun muassa terroristijärjestö Talebanin eräs johtaja lupasi pilapiirtäjien murhaamisesta sata kilogrammaa kultaa.[514] Toiseksi, pilapiirroksissa

kuvattu väkivallan ja islamin yhdistyminen toteutui kohtalokkaasti siinä, kun Jyllands-Postenin toimitalo jouduttiin evakuoimaan useita kertoja pommiuhkausten vuoksi, ja kaikkiaan lehti sai 104 rekisteröityä uhkausta. Kolmanneksi, kiistaa oli lähestytty diplomaattisesti, kun 11 muslimimaan suurlähettiläät pyysivät päästä tapaamaan Tanskan pääministeriä esittääkseen anteeksipyynnön vaatimuksen, mihin liberaalista puoluetta edustava Anders Fogh Rasmussen ei suostunut vedoten siihen, ettei poliitikkojen pidä puuttua lehdistön vapauteen.[515] Neljänneksi, islamilaiset ääriryhmät oivalsivat mahdollisuutensa provosoida länsimaiden vastaista mielialaa arabimaissa, joissa länsimaat olivat muutenkin epäsuosittuja Irakin sodan vuoksi. Kun tanskalaiset aktiivimuslimit onnistuivat saamaan asialleen ääri-imaamien tuen, syttyivät maailmanlaajuiset Tanskan-vastaiset mellakat ja ostoboikotit, jotka veivät arabimaiden lapsilta muun muassa Arla-maidot ja Lego-palikat tammikuusta 2006 lähtien.

Suomessa kuvat julkaisi kansallismielinen järjestö Suomen Sisu internetsivuillaan pian sen jälkeen, kun kuvat Ruotsissa julkaisseen Sverigedemokraterna-puolueen sivut oli suljettu viranomaisten toimesta.[516] Pohjoissuomalainen kulttuurilehti Kaltio puolestaan julkaisi Muhammed-piirrosjupakkaa käsittelevän sarjakuvan, jonka oli piirtänyt Ville Ranta,[517] mutta viisi päivää myöhemmin Kaltion hallitus erotti päätoimittaja Jussi Vilkunan. Lehden hallitus oli hermostunut siitä, että vakituiset ilmoittajat, kuten Pohjola, Sampo ja Tapiola, olivat vetäneet mainoksensa pois lehdestä pilakuvan ilmestymisen jälkeen. Lisäksi Oulun kaupunki rankaisi Ville Rantaa perumalla häneltä jo aiemmin tilaamansa kuvituksen J. V. Snellmania käsittelevään juhlakirjaan.[518]

Vaikka kyseessä olikin sinänsä marginaalinen tapaus, se antaa selvän näytön, mitä tapahtuu, kun sananvapaus ja totuuden tavoittelu alistetaan poliittisille tai kaupallisille intresseille. Asian merkitystä korostaa, että mittasuhteiltaan vähäpätöinen asia sai pian myös kansainvälistä julkisuutta, ja tapaukseen jälkeen saksalainen Frankfurter Allgemeine Zeitung kutsuikin Suomea maaksi, jossa ”valitettavasti on pelkurimaisuuden ja itsesensuurin perinne”.[519] Tätä kautta Muhammed-karrikatyyrit kääntyivät monien keskieuroppalaisten ihmisten tajunnassa eräänlaiksi pilakuviksi suomettumisesta, minkä yhteydessä viitattiin myös Alexandr Solženitsynin *Vankileirien saaristoon*. Suomen Sisun tempaisema kuvien julkaiseminen päättyi tosin apulaisvaltakunnansyyttäjä Jorma Kalskeen ratkaisuun jättää syyttämättä järjestöä ”uskonrauhan rikkomisesta”. Kuvien julkaiseminen todettiin siis lailliseksi, sillä syyttäjän mukaan sisulaisten tarkoituksena ei ollut loukata uskonnollisia tunteita vaan puolustaa sananvapautta.[520]

Toisen kansainvälistä huomiota herättäneen näytön sananvapauden suomettumisesta antoi se, kun Yleisradio hyllytti pilakuvajupakkaa analysoineen tanskalaisdokumentin *De förbandede tegninger* (suom.

”Kirotut pilapiirrokset”) vielä syksyllä 2007, jolloin kiistan laineet olivat jo laantuneet. Leimaavaa Suomen kannalta oli se, että elokuva oli osa maailman suurinta kansainvälistä dokumenttiprojektia nimeltä ”*Why Democracy?*”, jonka sensuroiminen Suomessa herätti myös työn ohjaajan Karsten Kjærnin puolustamaan teostaan.[521] ”Suomalaisten” toimintaa arvosteltaessa on tosin hyvä muistaa sama, mikä usein mainitaan siirtolaisista: syy ei ole suinkaan *kaikkien*, vaan ainoastaan *osan* heistä. Sensuurimyönteiset suomalaiset koostuvat yleensä viranomaisvallasta.

Entä mitä merkitystä näillä tapauksilla on, ja millä tavoin ne ilmentävät sananvapauteen liittyviä ongelmia? Muhammedin pilakuvamellakoita voidaan tarkastella taidehistoriallisen, tiedotusopillisen, lainopillisen ja politiikan tutkimuksen kannalta. Kahden ensimmäisen näkökulmasta keskeinen oli konfliktin esiin nostama tulos: sananvapauden ja uskonnon ristiriitaisuus. Jupakan yhteydessä vedottiin luonnollisesti sekä ”uskonrauhaan” että vakaumukseen olla uskonnoton, vaikka aina nämä kannat eivät olleet edes ristiriidassa. Jotkut lehdet, kuten jordanialainen viikkolehti Al-Shinan, laittoi kuvat sivuilleen kertoakseen, mistä kiistassa oli kyse, ja toiset, kuten arvovaltainen saksalainen Die Welt, puolustaakseen sananvapautta ja vastustaakseen pelottelua sekä sensuurin vaatimuksia.[522]

Myös Jyllands-Posten ilmoitti, että se oli laittanut pilakuvat sivuilleen testatakseen ilmaisunvapauden rajoja. Lehti oli ärsyyntynyt muun muassa Göteborgin taidemuseon ja lontoolaisen Tate Modern -taidemuseon tavasta poistaa näyttelyistään sellaisia esineitä, jotka ”saattaisivat ärsyttää muslimeja”, ja niinpä kulttuuritoimituksen esimies Flemming Rose tilasi Muhammedia esittäviä kuvia usealta piirtäjältä selvittäkseen, miten he asian kuvittaisivat, ja osa heistä tarttuikin tilaisuuteen.[523] Lehti siis onnistui pyrkimyksessään herättää keskustelua siitä, onko läntinen maailma tinkimässä sananvapaudestaan mielistelemällä uskonnollisia kiihkoilijoita ja hyssytellessään kritiikin esittäjiä.

Toisaalta se kielsi tähdänneensä mihinkään muuhun kuin itse asetettujen ilmaisunvapauden rajojen työntämiseen loitommaksi, ja Rosen mukaan media sensuroikin itseään omasta aloitteestaan joka päivä. Tämä ”taiteellisen tutkimuksen kokeilu” oli siis myös alkuperäisiltä aikeiltaan eettinen – toimittajan omin sanoin:

> Meillä on satiirin perinne käsitellessämme kuninkaallista perhettä ja muita julkisuuden hahmoja, ja se heijastui myös näihin piirroksiin. Piirtäjät kohtelivat islamia samaan tapaan kuin kristinuskoa, buddhalaisuutta, hindulaisuutta ja muita uskontoja. Ja kohtelemalla muslimeja yhdenvertaisina he antoivat viestin: yhdistämme teidät tanskalaiseen satiirin perinteeseen, koska olette osa meidän yhteiskuntaamme ettekä muukalaisia. Pilapiirrokset ottivat muslimit mukaan, eivät sulkeneet heitä pois.[524]

Journalistisesti ja eettisesti asia on siis kunnossa, eikä lehteä voida moittia ainakaan fundamentalistiseksi sananvapauden puolustajaksi. Sen tavoitteet osoittautuivat myös rakentaviksi, sillä Tanskassa ja monissa muissa maissa käytiin tämän jälkeen avointa keskustelua ilmaisunvapaudesta, uskonnosta ja kunnianloukkausten vaarallisuudesta sekä välttämättömyydestä. Koskaan aiemmin niin monet ihmiset eivät olleet osallistuneet julkisiin keskusteluihin tuossa tuhat vuotta täyttäneessä kuningaskunnassa. Myöskään mellakat eivät olleet syttyneet suoraan syyskussa vuonna 2005 julkaistuista *kuvista* vaan vasta *äärimuslimien harjoittaman kiihotuskampanjan* perusteella kevättalvella 2006. Nykypäivänä Tanskan radikaali-imaamit on työnnetty marginaaliin, eivätkä he puhu enää koko muslimiyhteisön puolesta. Sen sijaan maltilliset muslimit, jotka kiistävät *sharia*-lain ja mukautuvat viralliseen oikeusjärjestelmään, ovat alkaneet puhua heitä vastaan. Tämä osoittaa, että kansainvälisen politiikan kannalta kiistelyn raja ei kulkenut ”heidän” ja ”meidän” eli muslimien ja ei-muslimien välissä vaan demokratiaan sitoutuneiden ja muiden ihmisten välillä.

Poliittisen koneiston oman toiminnan arvioimista vaikeuttaa se, että joskus poliitikot kyseenalaistavat sananvapauden puolustaakseen uskontoa, ja toisinaan he asettavat sananvapauden vaakalaudalle vain rauhoittaakseen tilannetta. On siis vaikea päätellä, mitä poliitikot todella ajattelevat ja milloin he suorastaan valehtelevat pelatakseen propagandasodassa diplomaattisen voiton. Kiistahan oli joka tapauksessa syvästi symbolinen. Esimerkiksi Erkki Tuomioja tunnusti jälkeenpäin harmitelleensa sitä, että ulkoministerinä toimiessaan hän joutui kyseenalaistamaan sananvapauden vain ”rauhoittaakseen tilannetta”, vaikka hän yksityisesti kiistikin uskonnollisista syistä tapahtuvat sananvapauden rajoitukset.[525]

Oikeusfilosofian ja etiikan näkökulmasta asioihin voidaan vastata suoraan, sillä eettiset ja moraaliset pulmakysymykset on ratkaistu jo etukäteen periaatteellisella tasolla. Vaikka kolmannen maailman kansalaisten ja siirtolaisten asema saattaakin vaatia korjauksia, ei muslimien pyrkimyksiin sensuroida julkista sanaa pidä suostua. Mikäli sensuurivaatimuksiin taivuttaisiin, se veisi pohjan ennen pitkää tieteelliseltäkin uskontokritiikiltä eikä tukisi dialogista kohtaamista. Uskonnot puolestaan ovat huomattavia vallankäyttäjiä, ja siksi niitä pitää kritisoida yhtä purevasti ja jopa purevammin, kuin ne pitävät ihmisiä otteessaan. Myös shokeeraavien ja loukkaavien kannanottojen esittäminen pitää sallia, sillä nämä keinot kuuluvat muun muassa taiteen metodeihin. Silmien avaaminen saattaa olla hyväksi myös loukatuille ihmisille itselleen, jotka saavat siten tilaisuuden ajatella toisin. Dialogisesti ajatellen loukkaantuminen on kestettävä hintana siitä, että jokaisella ihmisellä on vastavuoroinen oikeus kiistää toisten osapuolten näkemyksiä.

Poliittisesti keskeistä olisi vastata siihen, mikä oikeuttaisi pitämään

uskonnon varjolla tapahtuvaa väkivaltaista alistamista sen perustellumpana kuin pelkkää pilakuvaa, joka ainoastaan kyseenalaistaa tuon väkivallan. Ikävästä suomettumisesta kertoi se, että niin Suomen pääministeri, presidentti kuin luterilainen arkkipiispa Jukka Paarmakin pyytelivät anteeksi pilakuvien julkaisemista mutta eivät selvästi tuominneet vihan lietsontaa, lippujen polttamisia eivätkä hyökkäyksiä lähetystöihin.[526] Uhattuina eivät ole olleet vain sananvapaus vaan myös yksityisyyteen liittyvät arvot, kun esimerkiksi Salman Rushdielle langetetun *fatwan* tapaisilla uhkauksilla on voitu pilata yksityisen ihmisen koko ura ja elämä. Eivätkö ne muka ole yhtä tärkeitä asioita kuin uskonrauha? Voihan jokainen ihminen pitää uskontonsa siitä huolimatta, että sitä kohtaan esitetään kritiikkiä, ja monet suuret uskonnot suosittavatkin tekemään niin. Jos taas uskonnon varjolla päädytään väkivaltaan, on parempi olla ilman uskontoa.

Pelko tekee ihmisestä hiiren. Sen vuoksi asioita ei pitäisi tarkastella vain poliittis-pragmaattiselta kannalta silloin kun niihin liittyy tärkeitä periaatteellisia arvoja. Esimerkiksi Mika Illmanin kannanotto, että ulkomaalaisten arvosteleminen on hyväksyttävä vain, ”jos sitä ei ääneen lausuta”,[527] tai Mikko Puumalaisen havainto, että ”eurooppalaisessa arjessa on olemassa rasistisia latauksia, jotka yksittäisetkin teot voivat räjäyttää”,[528] eivät pysty perustelemaan sensuuria millään tavalla. Päinvastoin: jos ongelmiin ei puututa, *juuri se* johtaa uhkakuvien toteutumiseen. On hyvin vaikea ymmärtää, millä tavoin kansanryhmiä tai kulttuureita voidaan ylipäänsäkään vertailla, jos vertailujen kohde pitää ”jättää sanomatta”. Ja entäpä, jos vertailut ovat todenperäisiä ja niiden tulokset tosia, kuten esimerkiksi Richard Lynnin ja Tatu Vanhasen tekemät tutkimukset todennäköisesti ovat?[529] Illmanin ja Puumalaisen ihanteiden toteutuessa yhteiskunnallisesti ”oikeana” pidetyn ainoa määrittäjä olisi tuomioistuin tai viranomainen itse, minkä seurauksena myös Mika joutuisi elämään ilman vapautta.

En ainakaan minä halua Euroopasta sellaista miinakenttää, jossa ihmisten pitää sipsutella varpaillaan ja varoa henkeään pidätellen lausumasta yhtään kriittistä kannanottoa siirtolaisuuden välttämättömyydestä. On järkiperäiselle ajattelulle vahingoksi, että tiedotusvälineet kuohivat sananvapautta omasta aloitteestaan ja että läntinen maailma heittäytyy terrorismin edessä polvilleen sallien uhkaukset, joilla vahingoitetaan demokratiaa. Demokratian olemukseen kuuluu se, että kukaan tai mikään taho ei omista totuutta eikä sen lopullista tulkintaa, vaan kaiken saa kyseenalaistaa. Ayaan Hirsi Alin sanoin: pilakuvajupakan tuloksena muslimien integroituminen eurooppalaisiin yhteiskuntiin on edistynyt 300 vuodella, minkä ansiosta Euroopassa ei ehkä tarvitsekaan käydä valistustaistelua toiseen kertaan.[530]

7.3.5. Totuuden vaara toisessa

Muhammedilla vaikuttaa olevan tätä nykyä pahempiakin imago-ongelmia kuin hänestä piirretyt kuvat. Islamin suurimpaan suuntaukseen eli perinteitä korostavaan sunnalaisuuteen liittyvä ikonoklasmi eli kuvakielto määrää tunnetusti *kaikki* profeettoina pidettyjä henkilöitä koskevat kuvat ja patsaat pannaan. Sen kohteena ovat niin Muhammed kuin Mooses ja Jeesuskin. Uskontojen sisäpuolella kuvien on pelätty johtavan kuvainpalvontaan, mutta tieteellisesti katsoen kuvakieltoa voidaan pitää uskonnollisille kulteille tyypillisenä tabusääntönä, johon vetoamalla ilmaistaan kansainväliseen politiikkaan ja koettuihin epäoikeudenmukaisuuksiin liittyviä tunteita.

Islamille ominainen kuvakielto muistuttaa siis lestadiolaista fundamentalismia sikäli, että myös lestadiolaisissa kodeissa ainoa sallittu laite, johon tulee kuva, on peili (vaikka muutoin uskonto ei sisälläkään paljoa itsereflektiota). Ankara normittaminen saattaa olla myös eräänlainen ritualisoidun aggression muoto.[531] Sillä puolestaan tarkoitetaan köyhien ja ulkopuolisten ihmisten halua luoda itse omat arvojärjestyksensä tilanteissa, joissa yhteiskunta ei tunnu toimivan oikeudenmukaisesti, ja tämä avaakin polun kiinnostavien ekisistentiaalisten kysymysten porteille.

Mikä tekee kunniasta, uskonnosta ja loukkaamattomuudesta niin rakasta, että ihminen tekee vaikka itsemurhaiskun niiden vuoksi?[532] Vastaus saattaa olla katkeruus ja kostonhimo mutta myös oikeudenmukaisuuden ja kuulluksi tulemisen kaipuu, siis halu dialogiin. Esimerkiksi terrorismia voidaan ymmärtää siltä pohjalta, että terroristeilla ei ole mitään muuta jäljellä kuin tuo heille tärkeä islam, usko ja sen sanelema totuus. Mikäli joku kyseenalaistaa ne, alkaa tuntua, kuin heiltä olisi viety kaikki. Siksi vihamielisyys kohdistuu myös islamin kyseenalaistamiseen sinänsä. Kiistan ikuisuuden (ja myös sen voittamisen mahdollisuuden) takaa puolestaan se, että muslimeilla on profeetta, mutta lännellä ei onneksi ole.

Myös dialogin mahdollisuudet avautuvat tabuinstituution ymmärtämisen kautta. Tabuksihan ei tule vain jotain jumalallista sääntöä rikkonut tai uskonnollisessa kanssakäymisessä, ehkä jopa jumalyhteydessä, vihkiytynyt henkilö. Tabuksi tulee jokainen, joka on tekemisissä tuon henkilön kanssa, eli tabu tarttuu.

Myös yliopistomaailmassa ja sen hierarkkisissa rakenteissa on useita tabusääntöjä, joita ei sovi rikkoa joutumatta akateemisten sanktioiden ja yhteisön ulkopuolelle sulkemisen kohteeksi. Tämä johtuu siitä, että sääntöjen rikkomukset houkuttelevat esimerkillään seuraamaan rikkoneita, ja niinpä monet ihmiset pyrkivät välttämään kiusauksen katkaisemalla välinsä tabusäännön rikkojaan ja määrittelemällä hänet

kielletyksi, tabuksi. Usein sellainen henkilö on hyvin älykäs ja itsenäinen ihminen.

Tässä suhteessa uskonnot ovat samanlaisia kuin tiede sosiaalisena instituutiona. Ihmiset vieroksuvat toisiaan välttääkseen joutumasta kyseenalaistamaan itselleen tärkeitä arvoja, joista osa on objektiivisesti parempia, osa huonoja. Esimerkiksi muslimit voivat kadehtia ja tavoitella länsimaisten ihmisten vapautta mutta kokevat, että eivät siihen itse kykene, ja siksi he sulkevat asian mielestään linnoittautumalla islamin oppien taakse. Vastaavasti länsimaiset ihmiset voivat kadehtia muslimien omistautumista, sitoutumista ja sen kaltaista uskon varaan heittäytymistä, josta Søren Kierkegaard kirjoitti tuotannossaan – mutta josta ei näy jälkeäkään nykyisessä kristillisyydessä. Heitä saattaa huolettaa se, että muslimeilla on elämälleen ja kuolemalleen ehdoton perusta, olkoon se kuinka kurja ja kämäinen tahansa, mutta se on.

Yhtä kaikki, molempia osapuolia vaivaavat sekä epäluulo että ne toinen toisessaan näkemänsä piirteet, joita he pelkäävät itsessään. Molemmat kärsivät samasta asiasta: rakkaudettomuudesta ja ymmärretyksi tulemisen puutteesta sekä siitä pitkästyneestä peruskokemuksesta ja ahdistuksesta, joka kaikkeen elämään liittyy.

Kun siis epäluulo ja uhkakuvat vallitsevat ikään kuin elämään kuuluvasti kaikkialla, herää ajatus, onko ihmissieluun tai sen itsensä ylläpitämisen mekanismeihin kirjoitettu sellainen asia kuin pahuus – kysymys, johon toivon voivani vielä palata. Dialogin mahdollisuudet liittyvät tällöin kykyyn nähdä ja tunnustaa tuo pahuus *sekä* itsessä *että* toisessa. Tähän saakkahan taistelevat osapuolet ovat katsoneet tekevänsä ja tarkoittavansa vain hyvää.

7.4. KUNNIAN JA OMANTUNNON KAUTTA

Seuraavissa esimerkeissä palaan jälleen asioihin itseensä: seksin ja politiikan yhteyksiin. Ihmisiä motivoivat seksi, valta ja raha. Koska ne koetaan tavoittelemisen arvoisiksi, monet niitä vaille jääneet ihmiset tulevat kateellisiksi, ja siksi niiden hankintaa koetetaan rajoittaa. Ne ihmiset, joilla seksiä, valtaa ja rahaa on, tulevat puolestaan ahneiksi, sillä heitä varjostaa menetyksen pelko. Siihen taas kanavoituu kuoleman kammo, ja siksi he haalivat tuota kaikkea aina vain lisää, vaikka sitä olisi jo yllin kyllin. He siis haluavat puskuroida oman elämänsä kuoleman uhkaa vastaan, mikä vaikuttaa halvaannuttavasti. Huolissaan he ovat vain kunniastaan, jonka he saattavat menettää ahneutensa vuoksi.

Paikoin tuo puolustuksellisuus saa koomisiakin piirteitä. Siitä kertovat esimerkiksi ne epäsuorat syyllisyyden kokemukset, jotka liittyvät kuluttamiseen ja joita käsitellään eräässä oman aikamme esineellisyyttä ilmentävässä teoksessa nimeltä *Omatuntotalous*.[533] Jo kirjan otsikossa

myönnetään, että talouden ilmiöt ovat tekemisissä ihmisten moraalisen omantunnon kanssa. Toisaalta katsotaan, että moraalikin on vain talousilmiöiden kaltainen laskettavissa oleva asia, joka voidaan panna puntariin ja jota voidaan mitata tilintarkastajakamreerien nippelilogiikalla. Tosiasiassa moraalisia arvostelmia voidaan esittää vain dialogisuuden alueella eli filosofian piirissä. Ihmisten omatunnot voivat poiketa toisistaan hyvinkin paljon, ja siksi omatuntotalouden käsite kelpaa korkeintaan mainosmiesten pragmaattiseksi apuvälineeksi, jonka kautta arvioidaan esimerkiksi sitä, miten syyllisyyden kokemukset vaikuttavat tuotteiden kysyntään. Tämän tarkastelutavan ulkopuolelle jäävät etiikka, moraali ja oikeudenmukaisuus.

Omatuntotalouden ja ihmisten sosiaalisilla suhteilla operoivan ”huomiotalouden”[534] lisäksi samaa ajattelutapaa ilmentää *sosiaalisen pääoman* käsite. Myös tämä termi sisältää ajatuksen, että ihmiset ovat esineenkaltaisia olentoja, joilla pelataan ja käydään kauppaa. Ihmisarvon määrittäjäksi muodostuu näin ollen helposti vain se, miten kukin onnistuu myymään itsensä tämän maailman markkinoilla. Koska ihmisarvon pitää olla luovuttamaton eli kiistämätön, on mittaaminen ihmisarvon vastaista. Kun todellisuus kuitenkin täyttyy ”omatuntotalouden”, ”huomiotalouden” ja ”sosiaalisen pääoman” tärkeyttä korostavista puheista, monet ihmiset pyrkivät puolustautumaan hätäilemällä oman loukkaamattomuutensa vuoksi sekä peräämällä omaa kunniaansa tässä vuorottaisten itkuun pillahdusten ja pellehyppelyjen show’ssa.

Suomalainen sananlasku sanoo, että vain huorat ja varkaat huutavat kunniansa perään. Jokainen kunniallinen kansalainen huolehtii maineestaan itse. Loukkaantumisesta on kuitenkin tullut suosittu viihteen muoto myös Suomessa. Oikeuteen voi joutua viattomasta ja irrallisesta kommentista, joka tulkitaan milloin ”herjaukseksi”, ”solvaukseksi”, ”kunnianloukkaukseksi” tai ”rasismiksi” – milloin taas ”seksuaaliseksi ahdisteluksi”. Sanoihin takertuminen on semanttista kissanhännänvetoa. Tuomiot voivat pelotella ihmisiä ja ohjata heitä liioiteltuun itsesensuuriin. Se taas on huono lähtökohta mille tahansa yhteiselämälle, ja tuloksena onkin dialogisuuden sairastuminen.

7.4.1. Sensuuri ja seksi

Varoittavan esimerkin loukkaantumisella politikoimisesta tarjoaa sosiologi Olli Stålströmiä vastaan nostettu kanne, jossa häntä syytettiin siitä, että hän oli käyttänyt sanaa ”asiantuntija” lainausmerkeissä kritisoidessaan väitöskirjassaan erään psykiatrin mielipiteitä.[535] Vaikka virallisen syyttäjän nostama rikoskanne mittavine vahingonkorvausvaatimuksineen kumottiinkin oikeudessa,[536] se vaikuttaa argumentaatioresursseja sensuroivasti, mikäli tutkijakunta säikähtää ja ryhtyy jo

ennakolta rajoittamaan omia sanomisiaan. Juuri näiden syiden vuoksi sananvapauden itsensä pitää olla rajoittamatonta tai ainakin mahdollisimman loukkaamatonta ja pyhää, aivan niin kuin jo pilakuvajupakkaa käsiteltäessä tuli ilmi.

Oikeuden päätös, että tieteellisessä tekstissä *saa* kärjistää ja polemisoida, ei korjaa vahinkoa, joka tiedeyhteisölle syntyy, kun tieteellinen argumentaatio *alistetaan* tieteen ulkoisien normien määräämille rajoituksille. Omasta auktoriteetistaan tarkka lääkärikunta näytti ajattelevan, että kritiikki on helposti kumottavissa – jos ei muuten niin tuomioistuimen voimalla – kun kritiikin esittäjä on vaivainen homoseksuaali. Tieteellistä asiantuntemusta osoittaisi halu ottaa opikseen esitetystä kritiikistä ja taito korjata omia mielipiteitä, jos ne eivät kritiikkiä kestä. 19.12.1999 päättyneen prosessin tuloksena voi vain yhtyä Stålströmin puolustusasianajajan, Matti Wuoren, toteamukseen syyttämiskynnyksen ylittymisestä sananvapauden kustannuksella: ”Tällä hetkellä häpeän olla suomalainen.”[537] Sarkastisesti voi iloita siitä, ettei syytteen vaatima väitöskirjojen tuhoaminen toteutunutkaan ja että kirjaroviot eivät syttyneet ainakaan viranomaisvallan soihduista.

Oikeuksien tuomiot eivät vähennä, muuta tai poista *periaatteellisia asenteita*, onpa kyse sitten yksityisyyden suojasta, sankarimyytin varjelusta, voiton kirkastavasta häviäjän antisankaruudesta tai julkisesta häpeästä, kuten Lahden kisoissa. Kaiken tämän tapahtuessa tapahtuu paljon muutakin. On asioita, joita ei saa häpäistä, aivan niin kuin veritankattujen latulentäjien kunnia. Mudanheitto ja oman pesän likaaminen ovat ehdottomasti kiellettyjä silloinkin, kun ne olisivat ansaittuja. Mutta kuka vaivautuisi kysymään, miten paljon homoja annettiin lyödä vasten naamaa eduskunnan istunnoissa aina parilain viimeiseen käsittelypäivään asti? Tämä on periaatteellista rasismia. Pienet pykälät ovat sen edessä voimattomia. Periaatteellinen rasismi on niin suurta ja lähellä, että sen olemassaoloa ei vieressä seisova aina huomaa. Periaatteellinen rasismi sallitaan.

Kun meteorologi Juha Föhr epäili julkisesti, syyllistyivätkö eräät kansanedustajat ”kiihottamiseen kansanryhmää vastaan” parilain ensimmäisessä käsittelyssä keväällä 1996, asia eteni takaovien kautta puolueista Yleisradioon. Föhriä ei nähdä enää televisiossa. Parlamentaarisesti hallittu Yleisradio korvasi suositun TV-kasvon seinäkalenterin tytöllä. Videotreffit-ohjelmaa tuottava Filmiteollisuus Oy puolestaan ei ehtinyt saada valmiiksi suunnitteilla olleita homovideotreffejä ennen kuin esittävän kanavan, TV2:n, virkamiehet jermuilivat lopputilin koko ohjelmalle.[538] Pelkkä työsyrjintä ja eriarvoistaminen eivät kuitenkaan paljoa merkitse. Vielä 1700-luvulla homoseksuaalit poltettiin roviolla, ja keskitysleireillä tapettiin monia myöhemminkin, joten kyllä yhteiskunta kehittynyt on!

Sen sijaan Yhdysvalloissa homojen vastaiset ajojahdit saavat edelleen

suorastaan vainoharhaisia muotoja. Poplaulaja George Michael tuomittiin miljoonien dollarien sakkoihin vain siksi, että hän harjoitti seksiä julkisessa vessassa.[539] Näyttelijä Tom Cruise uhkaa kahta losangelesilaismiestä herjaussyytteellä ja sadan miljoonan dollarin vahingonkorvauskanteella vain siksi, että he epäilivät Cruisen olevan homo.[540] Michael Jackson tuomittiin 20 miljoonan dollarin sakkoon "pedofiliasta" vain siksi, että hän harjoitti seksiä teini-ikäisen pojan kanssa, vaikka esimerkiksi Espanjassa 13 vuotta on kaikkien laillisten seksisuhteiden alaikäraja.[541] Sony Music rajoitti George Michaelin taiteellista vapautta mutta halusi pitää kiinni hänen 18-vuotiaana allekirjoittamastaan sopimuksesta, joka takasi yhtiölle elinikäisen oikeuden hänen kaikkeen tuotantoonsa. Osapuolet ajautuivat oikeusriitaan.

Suurin osa historiallisesti rasitteellisesta seksuaalinormistosta on lähtöisin heteroseksuaalisen valtakulttuurin taholta, ja siitä kärsivät myös heterot itse. Presidentti Bill Clinton haastettiin oikeuteen vain siksi, että hän harjoitti seksiä sihteerinsä kanssa.[542] Voiko siis kuka tahansa täysivaltainen ihminen, joka on ollut vapaaehtoisesti seksuaalisessa kanssakäymisessä, yhtäkkiä syyttää toista osapuolta seksuaalisesta moraalittomuudesta? Koko viime vuosisadan jatkunut tasa-arvokeskustelu voidaan heittää roskiin, jos nainen itse arvioi itsensä älyttömäksi seksi-idiootiksi, jolla ei ole omaa tahtoa, älyä eikä päätösvaltaa. Kun julkinen valta sekaantuu konfliktiin, se syyllistyy järjettömyyteen, joka on osa amerikkalaista oikeuskäytäntöä: epäilty on syyllinen, ellei häntä todisteta syyttömäksi, ja yhden ihmisen kiukuttelusta tehdään syy toisen ihmisen poliittisen uran lynkkaamiseen. Tämä selittää myös poliittista korrektiutta vaativien normien helpon esiinnousun. Yhdysvallat ja Iso-Britannia ovat ahdistuneita ja konservatiivisia kulttuureita juuri siksi, että niitä sitoo tapaoikeuden moralistinen kuristusote.

Seksuaalisuus on asia, johon kenelläkään ei pitäisi olla valituslupaa. Eikö esimerkiksi presidentti saisi olla seksuaalinen? Eikö ihmisillä saisi olla intohimoja? Mitä pahaa on yleisissä tiloissa tai luonnossa harjoitetussa seksissä? Eikö ihmisten seksuaalista suuntautumista saisi kyseenalaistaa? Edellä mainitut esimerkit osoittavat sen, kuinka kielletty asia *uomo naturale*, luonnollinen ihminen, on. Pahinta ei ole luonnollisuuden torjuminen vaan siihen sisältyvä kaksinaismoralismi ja valheellisuus: ihmiset tuomitsevat sen, mitä he itse haluavat. Emme elä lähelläkään Aldous Huxleyn kuvailemaa "uutta uljasta maailmaa", jossa *seksistä kieltäytyminen* olisi ankara rikos.[543]

7.4.2. Onnellisuus pelinä: miljoonien epätasaisesta jakautumisesta

Valistusfilosofi Jean-Jacques Rousseau oivalsi aikoinaan, että eriarvoisuus on kaiken yhteiskunnallisen pahan alku ja juuri.[544] 1960-luvun Suomessa vaadittiin tasa-arvoa samanlaistamisen nimissä. Nykyään tasa-arvoa vaaditaan erilaisuuden säilyttämisen nimissä. Tämä kertoo, kuinka yhteiskunta on muuttunut. Eriarvoisuus ei ole poistunut, mutta olot ovat yhdenmukaistuneet niin, että epäoikeudenmukaisuus on vähentynyt. Myös erilaisuuden säilyttäminen ja vahvistaminen on tärkeää, koska jatkuvalla yhdenmukaisuuteen pyrkimisellä ei ole enää paljoakaan annettavaa vapauteen, veljeyteen ja tasa-arvoon tähdättäessä. On tullut muodikkaaksi vaatia takaisin myös eriarvoisuutta. Eräät ministerit ja työnantajat haluaisivat lisätä tuloeroja perusteenaan väittämä, että vain sitä kautta työn tekemisestä voidaan tehdä kannattavampaa työn tekijöille. Mikäpä siinä, jos yksien rikastuttaminen ei tapahdu toisia köyhdyttämällä. Suomen hallitukset ovat toistaiseksi pyrkineet tuloerojen lisäämiseen lähinnä vain sosiaaliturvaa leikkaamalla ja peruspalveluja huonontamalla. Myös tuloveroasteikon kevennykset ja alhainen pääomatuloveroasteikko ovat yhteisvaikutukseltaan lisänneet varakkaiden hyvinvointia.[545]

Sanotaan, että Suomessa pitää voida myös rikastua ja että köyhtyminen on jokaisen omaa syytä. Talous on luonteeltaan suhde. Se perustuu vaihtoon. Siksi taloudessa ei voida laittaa ketään yksittäistä ihmistä syytteeseen omasta köyhyydestään, eikä ketään voida sanottavasti kiittää omasta rikastumisestaan. Olennaisia ovat *ehdot*, joiden puitteissa toimitaan: koko talousjärjestelmä. Se voi olla epäoikeudenmukainenkin. Se voi myös pyhittää sattumaa ja lietsoa peli-intoisia hasardiin. Taloudellisesti turvattu päänalunen löytyy onnenkantamoisen kautta – tai sitten ei. Ennen vanhaan sitä vastasi syntyminen oikeaan perheeseen.

Nykyajankin yhteiskunnassa rikastuminen riippuu rouva Fortunasta. Omalla työllä ei ole ollut kovin paljon merkitystä uusrikkaiden varainhankinnalle. Kymmenien miljoonien eurojen omaisuusmassat ylittävät moninkertaisesti yhden ihmisen työpanoksen arvon, vaikka hän huhkisi hiki hatussa koko elämänsä aamusta iltaan. Jorma Ollila voisi ostaa optiosalkkunsa arvolla uuden 16 000 euroa maksavan auton joka arkipäivä kymmenen vuoden ajan.[546] Onnettaren toiminnasta antavat näyttöä valtionyhtiö Fortumin toimitusjohtajan Mikael Liliuksen optiot, joiden arvoa yrityksen johto hinasi ylöspäin muun muassa sähkön hintaa nostamalla, ja maksajaksi pakotettiin Suomen kansa.[547] Professori Pentti Kouri puolestaan oli kasinotalouden guru; hänen omaisuutensa arvo on mittaamaton. Mutta ei heidänkään työpanoksensa tämän yhteiskunnan rakentamiseksi noin korvaamatonta ole. Rikastuminen on onnenpyörän

pyörähdystä. Omalla työllä ja työn arvon mukaisilla ansioilla ei ole enää tulonjakoa säätelevää merkitystä, vaan työn ja ansioiden oikeudenmukainen kausaaliketju on lyöty poikki. Jos kansantalouteen ei virtaa jostain lisää pääomaa, on toisten vaurastuminen väistämättä toisilta pois.

Tämän kaiken tapahtuessa televisioyhtiöt pitävät yllä miljonäärihuumaa. Miljonääripelejä, joihin katsojat voivat päästä osallistumaan, tulvii lähes joka kanavalta. Tämä ei liene sattumaa. Päinvastoin: sattuman käsite on otettu käyttöön sen uskottelemiseksi, mikä halutaan esittää yhteiskunnallisesti välttämättömänä. Miljonääripelien semioottinen viesti on selkeä. Neloskanavan ”Haluatko miljonääriksi?” -ohjelman ja MTV3:n ”Greed”-pelin[548] piiloviestinä on suostutella ihmisiä ajattelemaan, (1) että *rikastuminen on tavoiteltavaa*, (2) että rikkaaksi tullaan *sattumalta* hyvän onnen ja pelisilmän ansiosta, (3) että *kuka tahansa* voi olla miljonääri ja (4) että rikastumisen oikeutusta *ei sidota ansioon vaan hyvään onneen*. Se puolestaan pyritään naamioimaan sivistyksen savuverhoon esittämällä arvaukset tiedon roolissa. Tarkoitus on todistella, että rikastuminen perustuu kykyihin ja on sen vuoksi oikeutettua. Tosiasiassa kyseessä on enemmänkin näennäistieto kuin mikään ansio. Tämä on rikastumisen mystifiointia.

Mihin tällaista asennemuokkausta tarvitaan? Pelit, joissa panos on suuri mutta kukaan ei voita, on tarkoitettu muovaamaan asenteita suosiollisiksi sietämään rikkaita yhteiskunnassa. Tämä tapahtuu asettamalla rikkauden tavoittelu näkyville julkisesti, televisiossa. Tarkoituksena on oikeuttaa ahneutta (*greed*) yhteiskunnalliseksi asenteeksi todistelemalla, että ihmiset ovat luonnostaan oman voiton ja hyödyn tavoittelijoita. Riippumatta siitä, onko niin vai ei, miljonääripelit palvelevat niiden etua, jotka jo ovat rikkaan asemassa. Miljonääripelit pyrkivät takaamaan miljonääreille yhteiskunnallisen hyväksynnän ja oikeuttamaan rikkauden ja köyhyyden välisen kuilun. Ne ovat kuin tilattuja palvelemaan optiomiljonäärien etua. Rikastuminen yhdistetään onneen, ja se on omiaan kääntämään huomiota pois kysymyksestä, olisivatko rikkaat yritysjohtajat ansainneet optioitaan vai eivät. Jos rikkaus ei riipu onnesta, uskotellaan, että taustalla on jokin salainen ”tieto”, niin kuin usein onkin yrityskauppoja ja osakeanteja koskevan sisäpiiritiedon muodossa.

Miljonääripelien ja kasinotalouden mukaiset ideologiat ovat kohtalouskoisia. Ne vetoavat kiihkoilulle alttiiseen mieleen, ja ne operoivat kristillistä uskontoa muistuttavilla vastakohtien dualismeilla. Onnen käsitteeseen kuuluu se, että onnea tavoittelevan ihmisen on luovuttava elämänsä rakentamisesta varmalle perustalle. Onni on mahdollinen vain epäonnistumisen riskin kautta. Mitä enemmän ihminen panostaa, sitä suurempi on riski, mutta sitä armeliaampi voi olla onnikin. Onnen käsite on kompleksinen, koska onni on voimassa vastakohtansa kautta. Ei liene yllätys, että kristillinen kertomusperinne on täynnä tarinoita, joissa

onnen soturi uhraa kaiken, mutta taivas on hänelle suosiollinen, ja ihmistä kohtaa lopulta onni. Itse Jumala käski Abrahamia uhraamaan poikansa Iisakin mutta säästi hänet viime hetkellä pysyviltä omantunnonvaivoilta.[549] Saara synnytti, vaikka nauroi.[550] Kertomusten opetus ei ole filosofisesti katsoen se, mitä papit alleviivaavat: että sillä tavoin koeteltiin uskoa ja että usko teki ihmisen autuaaksi. Entä jos uskon takana ei olekaan mitään? Pelkkä intensiivinen uskomisen akti tuskin tekee ketään onnelliseksi, vaikka Kierkegaard omassa pateettisuudessaan niin ajattelikin. Onni voisi olla mahdollinen myös ilman tällaista kiusaamista.

Herää kysymys, onko pelinhimon kautta toteutuvalla ”onnella” onnellistuttavaa merkitystä. Ihmisen subjektiiviset onnellisuuden kokemukset kun ovat eri asia kuin sattuman satona saatu onni. Se, mihin ”onnistumista” painottava filosofia ohjaa, onkin: luovu elämäsi hallinnasta, suunnitelmallisuudesta ja järkiperäisyydestä. Tämä ei ole dialogisen filosofian mukaista. Luottamus omiin kykyihin on pelkän uskonvaraisuuden vastakohta. Mutta riskien ottamisessa on toki jotain myönteistäkin: tässä maailmassa tuskin olisi tehty mitään, jos olisi aina tiedetty niin sanotut lopulliset kustannukset.

Miljonääripelit tekevät onnistumisen käsitteellisistä ominaisuuksista arkipäivää. Miljonääripelit hyödyntävät ihmisten alttiutta mielikuvituksellisiin spekulaatioihin. Miljonääripelit ovat mediakulttuurin lanseeraama nykyversio Blaise Pascalin ”uhkapelurin strategiasta”. Ihmiset eivät kenties ole luonnostaan ahneita, mutta riskinottoon heitä ohjaa tilanteen rakenne. On rationaalisesti perusteltua jatkaa ”Greediä”, koska saavutettu palkkio on vielä pieni mutta mahdollinen voittosumma suuri. Lisäksi riskinotossa ei menetä mitään jos ei voitakaan, mutta mahdollisuutta saavuttaa huomattava päävoitto ei tule elämässä eteen monta kertaa. Vastaava asetelma toistui Pascalilla, joka katsoi, että ollessaan uskomatta Jumalaan ihminen ottaa epärationaalisen suuren riskin.[551] Hän voi menettää kaiken, jos Jumala on, mutta ei voita mitään, jos Jumalaa ei ole. Uskominen ei paljon vaadi, mutta palkkiona voi olla pysyvä ilo taivaallisissa bakkanaaleissa. Jos taas uskova jotakin menettää, seurauksena on enintään hurskas elämä turhaan. Toisaalta pelkkä keskittyminen rationaaliseen puntarointiin saattaa peittää niin uskonnon kuin onnellisuudenkin keskeisen sisällön. ”Greedin” katsojat voivat todeta, miten pelaajat menevät systemaattisesti lankaan.

7.4.3. Poliitikkojen ulkopuolisuus

Miljonääripelien ohella myös poliittiset komediat nauttivat nykyisin suosiota, vaikka ohjelmien sisältö on nähty useasti aikaisemminkin. Komedialla tarkoitetaan tunnetusti huvinäytelmää ja tragedialla murhe-

näytelmää. Varietee puolestaan on näyttämö, jolla esitetään kevyttä laulu-, tanssi- tai muuta ohjelmaa. Revyy on se, mitä pannaan näyttämölle: viihteellinen musiikki-, puhe- tai tanssiesitys. Poliittiset komediat ovat usein sekä satiirisia, eli pilkallisia, että parodisia eli mukailevasti ivallisia. Sarkasmin ja ironian ero taas on siinä, että sarkasmi on purevaa ivaa, kun taas ironia on epäsuoraa ivaa. Poliittinen komedia hyödyntää niitä kaikkia. Mutta mistä johtuu komedioiden suosio? Vastaukseni on: puotiloiden on peilailtava poliitikkoja, sillä politiikka ei itse enää näyttele.

Kysymyksen herättää, minkälainen on poliitikko ja mitä ovat politiikan sisäpiirit? Mitä on poliittinen ulkopuolisuus? Ongelma on, että ihmiset elävät todellista elämää, mutta poliitikot pyrkivät asettumaan sen ulkopuolelle. Ennen vanhaan poliittinen teatteri oli sitä, että poliitikot vaivautuivat näyttelemään köyhää, hyväntahtoista ja kansanystävää seurojentalon satiireissa. Kun maassa oli työttömyyttä, kurjuutta ja lamaa, Kekkonen tiesi, mikä naula vetää. Hän pani amerikanrautansa naftaliiniin ja siirtyi Saabiin. Tosiasiassa toimenpide lisäsi presidentinkanslian menoja hieman, mutta viesti meni perille: poliittinen johtaja tietää, missä mennään. Kyseessä oli symbolinen ele. Nykyajan poliittinen teatteri on sellainen, jossa poliitikot eivät vaivaudu näyttelemään. He uskaltavat olla avoimesti ahneita, itsekkäitä ja välinpitämättömiä. He korottavat palkkojaan puuttuvan äänestysprosentin verran, kuten kansanedustajat[552] ja Helsingin kaupungin korkeimmat virkamiehet.[553] He jakavat virkoja toisilleen palkinnoiksi poliittisesta urasta, aivan kuten oli käydä Suomen Pankin nimitysruleteissa.[554] He pitävät syrjäytymistä, työttömyyttä ja sosiaalisia ongelmia itsestäänselvyyksinä. He legitimoivat pätkätyöjärjestelmää suostuttelemalla ihmisiä haalimaan leipänsä irrallisista palasista tavalla, jonka tuloksena toimeentulotuen saajan ”kannattaa kerätä käteensä jokainen markka”, kuten ministeri Satu Hassi neuvoi.[555]

Vihreät ovat city-vihreitä. Punaiset ovat sinipunaisia. Ja Ahtisaari on aivan omaa luokkaansa. He eivät näyttele. Nykyajan poliittisessa teatterissa kansalainen pakotetaan näyttelemään: näyttelemään, että hyvin menee, vaikka työuupumus uhkaa – näyttelemään, että opiskelen tunnollisesti ja ahkerasti, vaikka yhteiskunta kiistää tutkintoni arvon työmarkkinoilla – näyttelemään, että kansanvalta toimii, vaikka enää puolet kansasta äänestää – ja näyttelemään, että valtiolla on vielä legitimiteetti. Se, kuka milloinkin näyttelee, osoittaa, kenellä on valta. Näyttelijän työ on viihdyttää, näyttelijän työ on hauskuttaa, näyttelijän työnä on tehdä rooli ja kaiken tämän kautta sovittaa myös yhteiskunnallisia konflikteja. Ennen vanhaan poliitikot tekivät tämän työn – nyt he istuvat katsomossa. Juuri tässä näkyy uusvakavoitumisen keskeinen piirre: narrin rooli on kääntynyt kumoon, eivätkä klovnit saa naurattaa enää ivaamalla muita, vaan heidän odotetaan hauskuttavan

toisia ihmisiä omalla itsellään. Samanaikaisesti uusvakava yhteiskuntamme on muuttunut omassa tosikkomaisuudessaan niin absurdiksi, että objektiivista todellisuutta ei voi enää erottaa *Pahkasika*-lehdestä, joka kaiketi sen takia onkin täytynyt lopettaa.[556]

Poliitikot vetäytyvät, hakeutuvat syrjään ja syrjivät meitä. Laajalle on levinnyt ajattelu, että ”valtio ei olekaan kansalaisten palvelija vaan kansalaisten komentaja”, kuten Timo Airaksinen sanoi A-studiossa homoparilain hyväksymispäivänä vuonna 2001.[557] On jäänyt taka-alalle latinan kielen opettama läksy: ”*minister* on palvelija, ei herra”, kuten arkkipiispa John Vikström saarnasi vallan ja viisauden keskuksessa, Helsingin Senaatintorin laidalle majoittuneessa juhlajumalan palveluksessa vuonna 1987.[558] On unohtunut se, minkä Timo Airaksinen totesi *Metro*-lehdessä 10.5.2001: ”Työttömyyttä ei voida poistaa, siksi se on siis hyväksyttävä.” Häneltä puolestaan on unohtunut, että tosiasia ei ole oikeassa olemisen peruste. On unohtunut, että ”kansalaisten perusturvaa ei voida rakentaa vain armeliaisuuden varaan”, niin kuin Martti Ahtisaari lausui TV-puheessaan avatessaan kirkon yhteisvastuukeräyksen vuonna 1997.[559] On unohtunut, kuinka julmia armopalat voivat olla varsinkin silloin kun ne ovat teollisuusyhtiöiden optioita.[560] Ja on unohtunut, kuinka kaksinaismoralistisia puheet voivat olla.

Syrjäytymisen ja eriarvoisuuden tutkijaa kiinnostaa se, miten nykyaikana voi olla enää kunnon poliitikkoja, kun ei ole politiikkaakaan. Politiikka oli vaihtoehtojen vertailua ja valintaa. Yhden totuuden yhteiskunnassa ei ole vaihtoehtoja. Markkinat määräävät. Poliitikko on kuollut ihminen: hänet on siirretty kommunikaation tuolle puolen. Hän on siirtynyt itsestään. Hänen kanssaan ei voi eikä saa keskustella. Hän antaa vain ”lausuntoja”. Julkinen sana haastattelee häntä. Hän on naftaliinissa ja tärkissä; ei sellaiselle voi kukaan ihminen puhua. Hän on olemassa viran puolesta. Musta ruumisauto tuo ja vie häntä. Hänen todellisuuspakonsa on liukas kuin ministerimersun takapyörä, joka jäljentää kuvionsa slummialueiden asfalttiin pikaisen tutustumiskäynnin jälkeen. Siksi siteeraan vielä John Vikströmin saarnaa valtioneuvostolle ja toivon, että myös kirkon miehet itse muistaisivat sen keskeisen sisällön:

> Saamasi virka ei ole sinua itseäsi varten vaan sitä yhteisöä varten, joka on ottanut sinut palvelukseensa. Et saa käyttää virkaasi ja valtaasi omien henkilökohtaisten etujesi tai oman ryhmäsi etujen ajamiseen. Virka ei ole sinun; eikä virka ole sinun ryhmäsi virka. Valta ei ole sinun; eikä valta ole sinun ryhmäsi valtaa. [...] Näin virkamies on loppuun asti palvelija, ei herra. Tämän olemme olleet unohtamaisillamme. Meistä virkamiehistä on tullut kunnianarvoisia herroja ja rouvia. On kirkkoherra ja maaherra; herra pääjohtaja, herra kansliapäällikkö ja herra piispa. Latinan kielen palvelijaa tarkoittava sana on *minister*. [...] Samalla tavalla maan hallituksen jäsenet saavat löytää tehtävänsä ja

identiteettinsä sanasta *minister*. [...] Kaikki virkamiehet ovat siis palvelijoita, ministereitä.[561]

Kuinka ironisilta nämä sanat kuulostavatkaan yhteiskunnassamme tänään. Moraalista on huolissaan vain eläkkeellä oleva arkkipiispa ja hänkin luultavasti virkansa ja taivasosuutensa puolesta.

Kirkko on aina opettanut, että kerjäläisyys tekee hyvää sielulle. Piispan kanssa kilpailemaan sopiikin eettisten solmujen ”Ensio Itkosen”, filosofi Timo Airaksisen arvio siitä, miksi alistumismieliala, kurjuus ja kerjäläisyys ovat lisääntyneet maassamme:

> TIMO AIRAKSINEN: Kun antaa kerjäläiselle rahaa, niin samalla tukee tätä kerjäläistoimintaa. Mitä enemmän kerjäläisille annetaan, sitä enemmän on kerjäläisiä. Sana leviää, että kannattaa kerjätä, joten yrittäjiä tulee lisää; nämä ovat markkinatalouden lait. Kun tarjontaa on, niin kysyntääkin löytyy. Toisaalta sivistyneen ihmisen kuuluu joskus antaa sopiville kerjäläisille vähän niin kuin symbolisesti, hyväntahtoisuutensa osoitukseksi. En näe mahdottomaksi, että olisi tilanteita, joissa pitäisi antaa ja kannattaa antaa huonompiosaisille pikku lahja.
>
> HANNU KARPO: Milloin te olitte tällä tavalla sivistynyt ihminen viimeksi?
>
> TIMO AIRAKSINEN: Latviassa Riikassa pari viikkoa sitten tuossa joulukuun alussa. Siellä oli pakkasessa kapeilla kaduilla niin surkean näköisiä mummoja kerjäämässä, että täytyy myöntää, että annoin muutaman latin.[562]

Airaksisen ajatuksissa hyväksyttävää on epäilys, joka kohdistuu almujen anomisen oikeutukseen: on väärin tukea kerjäläisyyden ja kurjuuden legitimoitumista instituutioksi. Muutoin hänen mielipiteensä täyttävät ne Pierre Bourdieun luettelemat tunnusmerkit, joiden kautta yhteiskunnallisen jalomielisyyden ja hyväntahtoisuuden (*la bonne volonté sociale*) osoitukset muuttuvat julmuuden välineiksi.[563]

Juuri tätä on yhteiskunnallinen sorto: köyhyyden syitä ei kysytä, hyväosaisuuden ja huono-osaisuuden asemia pidetään itsestään selvinä ja pysyvinä, periaatteellista kritiikkiä ei esitetä, ja kerjäläisyys nähdään vain markkinamekanismien ohjailemana hyötymistoimintana eikä ihmisarvoa nöyryyttävänä pakkona. ”Hyväntahtoisuuden” kautta ihmisiä taivutellaan siis kerjäämään oikeuksia, jotka tosiasiassa alittavat sen, mikä heille oikeudenmukaisesti kuuluisi. Tässä jonossa seisoo nykyisin sekä duunareita että tohtoreita. Ohjaamalla ihmisiä anomaan alisteista asiaintilaa toivotaan, että he eivät huomaisi, kuinka epäoikeudenmukainen tilanne tosiasiassa on. Olisi mielenkiintoista tietää, mistä Airaksinen on saanut tietonsa kerjäläisyyden kannattavuudesta – varattomilta apurahatutkijoiltaankohan?

7.5. KAPINAN MAHDOLLISUUDESTA

Dialoginen filosofia vakuuttaa lukijansa korkeilla päämäärillään. Se tuottaa helposti myös idealismin vaikutelman. Tämä idealismi ei ole kuitenkaan haaveilua tai hempeyttä vaan kriittistä määrätietoisuutta. Dialogisia filosofeja leimaa poliittinen anarkismi, halu pureutua oikeudenmukaisuuden alkulähteille. Dialogista filosofiaa luonnehtii myös metodologinen anarkismi. Se ei tosin tarkoita samaa kuin Paul Feyerabendin periaate "*anything goes*" ("kaikki käy").[564] Myöskään Feyerabend ei tarkoittanut lauseellaan, että kaikki tieteenä esiintyvä olisi tiedettä, mutta tieteen historiaan tukeutuen hän väitti, että tieteelle ei voida esittää ristiriidatonta säännöstöä, ja jos sellainen halutaan välttämättä esittää, pitäisi hyväksyä kaikki. Koska yleisiä kriteerejä tieteen ja ei-tieteen erottamiseen ei ole, myös tieteentekijöiden pitää alistaa väitteensä vapaaseen, demokraattiseen ja poliittiseen keskusteluun samoin ehdoin kuin muidenkin. Tämä yhdistää Feyerabendia dialogiseen filosofiaan samalla tavoin kuin hänen käsityksensä, että vapaiden kansalaisten pitäisi olla itse tarpeeksi valistuneita huolehtiakseen filosofiasta ilman virkamiesfilosofeja.[565]

Dialogiset ja fenomenologiset filosofit eivät kiistä tieteen tuloksia mutta kritisoivat tieteen instituutioita valtavirtojen myötäilemisestä ja virkasuksessioiden seurailusta. Dialogiset ja fenomenologiset filosofit asettavat tieteelle korkeat laatuvaatimukset. Tieteellinen anarkismi koostuu tällöin (1) tieteen subjekteille asetettavista *henkilökohtaisen kehittymisen haasteista*. Anarkismi merkitsee, että tieteenharjoittajan pitää kehittyä myös persoonallisesti: hänen tulee kokea aiheet ja metodit itselleen tutuiksi. Hänen tulee tietää, miksi hän toimii tutkijana, filosofina tai tiedemiehenä. Epäselvyys omista motiiveista ja lähtökohdista johtaa käsittämättömyyteen myös tutkimusten tulosten suhteen.

Dialogisten filosofien anarkistisuus on lisäksi (2) *tyylillistä*. Se on vaativaa, kriittistä ja jopa hyökkäävää. Se ilmentää uskomusta, että juuri *periaatteellisten kysymysten kysymisestä* filosofia oikeastaan alkaa. Anarkismin kautta toteutuu myös (3) *ajattelun rohkeus*. Tuskin mikään vahvistaa tutkijan identiteettiä paremmin kuin rohkea asioihin tarttuminen ja yleinen toisinajatteleminen. Ne kuorivat elämän eri kerroksista turhia pelkoja. Herran nuhteessa viihtyminen on yksi kriittisen ajattelun este ja varmin matkakumppani tiellä puolivillaisuuteen – aivan kuten Immanuel Kant asian ilmaisi: filosofian ainoat viholliset ovat laiskuus ja hengen heikkous.[566]

7.5.1. Veljeydestä ja yhteisestä järjestä

Vatikaanin toisen konsiilin pastoraalikonstituutiossa korostetaan ihmisluonnon, inhimillisyyden ja ihmiskunnan kolmiyhteyttä: ”Kun kaikilla ihmisillä on järki ja sielu, ja kun heidät on luotu Jumalan kuvaksi, on heillä myös sama luonto ja alkuperä.”[567] Tämän mukaan kaikilla ihmisillä on sama tehtävä, inhimillisen yhteiskunnan rakentaminen ja kaikkien ihmisten pyhän veljeyden aikaansaaminen. Paitsi että ajatus täydentää valistushenkisellä tavalla edellä esittämiäni pohdintoja ”tasa-arvosta lähtökohtana ja vapaudesta päämääränä”, se ei ole kaukana myöskään Euroopan unionin liturgiasta: veljeyden pitäisi olla muutakin kuin yksi niistä ranskalaisista pastilleista, jotka liittyvät rationalismin ajan hokemaan *”Liberté, Égalité, Fraternité”* – lauselmaan, joka vastaa kristillisten kirkkojen opetusta kolmiyhteisestä Jumalasta.

Veljeys on tässä valistushenkisessä hankkeessa vähän niin kuin hyvä tahto Kantin etiikassa: perusta, jota ilman etiikka on mahdotonta. Siitä huolimatta ihmiset ajautuvat joka päivä konflikteihin kokemuksellisen elämänsä tasolla. Se tapahtuu silloin kun ihmiset eivät humaaneista ja jaloista päämääristään huolimatta voita toisiaan erottavia partikulaareja tekijöitä: rotua, yhteiskuntaluokkaa, puoluetta, valtiota tai kansallisuutta. Buberin ja Levinasin mielestä etiikan tehtävä ei olisikaan erilaisuuden poistaminen vaan sellaisen ajattelutavan poiskitkeminen, joka epäinhimillisellä tavalla rikkoo tuon ihmisten välisen veljeyden. Kuten praktinen eetikko Urpo Harva terävästi alleviivaa, ristiriita syntyy myös siinä, kun jokin yhteiskuntajärjestelmä yksin julistautuu ihmiskunnan ideaalin todellistumaksi olematta sellainen ja asettaa ihmiskunnan nimissä yksilöille sellaisia velvollisuuksia ja vapauden rajoituksia, jotka ovat ihmisen olemuksen vastaisia.[568]

Kaikki tietävät, että niin Euroopan unionin, uskontojen kuin sotilasliittojen ja tieteellisten paradigmojenkin olemus on ekspansiivinen. Kysymykset asetetaan muodossa ”Pitäisikö unionin laajentua siihen ilmansuuntaan tai tuohon?”, kun oikea muoto olisi: ”Haluavatko itsenäiset valtiot hakea EU:n jäsenyyttä?” – Tai haluavatko ihmiset ylipäänsä kuulua heitä määrääviin valtioihin, valtioliittoihin tai kirkkoon. Filosofeilla on siis paljon tehtävää Euroopan integraation keskellä.

Monet filosofit ja kansalaiskeskustelijat, kuten Thomas Wallgren ja Heikki Mäki-Kulmala, ovat muistuttaneet universaalin järjen rajallisuudesta, kun taas suuri osa virkamiesfilosofeista on korostanut valtiofilosofisissa viisauksissaan tieteellisen universalismin toistettavuutta poliittisella tasolla. Professori Timo Airaksinen on edustanut Euroopan unionille myönteistä uusliberalistista kantaa, kun taas Ilkka Niiniluoto on liputtanut maapalloistumisen tendenssin puolesta.[569] Molemmat

viimeksi mainitut filosofit ajattelevat asioista toisin kuin Levinas ja toisin kuin itse ajattelen. Ero on sekä asenteissa että johtopäätöksissä. Niinpä nykyajan filosofiassa yleistynyt väite, jonka mukaan filosofien kesken ei vallitsisi enää todellisia mielipide-eroja, voi olla ennenaikainen. Varsinkin Niiniluodon päätelmät niin sanotun ”tieteellisen maailmankuvan” autuuttavuudesta ovat olleet arveluttavia. Juuri tämän tieteellisen yleispätevyyden ihanteen sekä siihen liittyvän valistusoptimismin ja järkeisuskon varaan rakentuu myös poliittisen yhdentymisen taustalla oleva harmonian havina: näkemys monikulttuurisesta maailmasta.

Niiniluodon mukaan ”tieteelliseen maailmankuvaan” sisältyy ”[…] luontokuva eli käsitys objektiivisesta todellisuudesta, joka koostuu elottamasta ja elollisesta luonnosta, sen rakenteista ja säännönmukaisuuksista.”[570] Toiseksi, tieteelliseen ”[…] maailmankuvaan kuuluu ihmiskuva eli näkemys ihmisen perusolemuksesta ja luonteesta sekä asemasta maailman osana.”[571] Maailmankuva puolestaan on Niiniluodon mukaan tieteellinen, kun ”[…] kaikki siihen kuuluvat väitteet ovat tieteellisin menetelmin hankittuja ja perusteltuja sekä tiedeyhteisön muodostaman tiedeyhteisön hyväksymiä.”[572] Jo Niiniluodon tekstin universalistisuus osoittaa sen väitteiden mahdottomuuden. Kuten tamperelainen filosofi Heikki Mäki-Kulmala toteaa, eivät kenenkään ihmisen kaikki todellisuutta ja omaa itseä koskevat väitteet voi olla ”tiedemiesten muodostaman tiedeyhteisön hyväksymiä”, vaan jokainen ihmistä koskeva tieteellinen väite ottaa tiedollisten kysymysten ohella kantaa myös metafyysisiin, ontologisiin, eettisiin ja esteettisiin kysymyksiin, joiden vastaukset eivät ole perimmältään todistuvia.[573]

Tässä mielessä monikulttuurista yhteiskuntaa ei voitaisi perustaa ainakaan tieteellisen maailmankatsomuksen eikä universalismin varaan, sillä monikulttuurisuuden ihanne taistelee aktiivisesti tuota moniarvoisuuden ihannetta vastaan, aivan kuten tiede itsekin omassa ristiriidattomuuden tavoittelussaan. Monet tiedemiehet pitävät kuitenkin universaalia tieteellistä maailmankatsomusta mahdollisena. Toistaiseksi he sen enempää kuin Niiniluotokaan eivät ole kertoneet meille, mikä on tiedemiesten muodostaman tiedeyhteisön kanta esimerkiksi rauhanomaiseen yhteiskuntaan tai minkälaista olisi tieteellisen maailmankatsomuksen mukainen seksi.

Tieteellisen vertailukelpoisuuden periaate lieneekin joko nerokkainta tai tylsämielisintä, mitä tieteellinen ajattelu on pystynyt keksimään, riippuen tietysti siitä, miten suhtaudumme tieteenharjoittajien kykyihin yleensä. Heille sopii evääksi rationalismin ajan kirjailijan epäilys oman aikansa piispojen ja professorien edistysuskosta: ”Ei heillä ole henkistä ravintoa; he ovat vain turvoksissa tuulesta!”[574] Oman persoonan rakentaminen pelkän tieteellisen maailmankuvan varaan johdattaa kysymään, mitä muuta ”tietäminen” on kuin pinnallisen filosofian yksi eksistenssitaso.

7.5.2. Omasta järjestä

Rationalismiin eli järkeisuskoon on usein liitetty myös ihmisten anonyymiyden ja keskinäisen vaihdettavuuden periaate. Järkeä on pidetty tasa-arvoisuuden takeena. Jo tämän kirjan kolmannen osan alussa todisteltiin, miksi universalismi ei ole eettinen eikä edes realistinen vaihtoehto yhteiskunnassa, joka rakentuu erilaisuudelle. Mutta myös järjen rooli ihmiskunnan onnellistuttajana on kyseenalainen. Niin sanotun Frankfurtin piirin filosofit ovat osoittaneet loisteliaasti, miten fasismi ja natsismi hyödynsivät nimenomaan rationalismin ja protestanttisen työmoraalin imperatiiveja. Järjelle annettiin pelkkä välinerationaalinen asema, ja ihmiset valjastettiin työskentelemään totalitaarisesti säädettyjen päämäärien hyväksi. Mutta myös fasismin *ajatussisällöt* nojautuivat tieteen kaikkivoipaisuuskuvitelmiin, katteettomaan tulevaisuususkoon ja kunnianhimoon. Esimerkeiksi kelpaavat biologien toimeenpanemat ihmiskokeet, joissa järki muuttui järjettömyydeksi – ellei se sitä jo alun perin ollutkin. ”Järki” teki pahaa tuhoa myös sosialistisiksi opeiksi käännettynä, eivätkä ne puolestaan poikenneet paljoakaan uskontojen dogmaattisuudesta. Leonid Brezhnev ja Erich Honecker olivat päämääristään yhtä varmoja kuin heidän tiedemiehensä ja neuvonantajansa. Nykyisin myös *järjen kiistäminen* on tullut järkeväksi, ja esimerkiksi kelpaa terrorismin logiikka. Se havainnollistaa, miksi myös järkeen uskominen voi olla yhtä vaarallista kuin jumalten varaan vannova sodankäynti.

Afganistanilaisten kamikaze-lentäjien isku New Yorkin sydämeen tuli sotilaille suurena yllätyksenä. Yllätys on sodankäynnissä mahtava etu. Suurimmat voitot on saavutettu tekemällä vastapuolen aseet ja strategiat kerralla vanhanaikaisiksi. Ajalleen uudenlaista saartotaktiikkaa hyödynsi karthagolainen Hannibal, joka kukisti taitavalla piirityksellä roomalaisen Varron legioonat Cannaen taistelussa vuonna 216 eaa. *Blitzkriegiä* eli salamasodankäyntiä hyödynsi Adolf Hitler kiertäessään Maginot-linjan Belgian kautta vuonna 1940. Nämä ovat rationalismin hedelmiä. Vielä heidän aikanaan ajateltiin, että kansakuntien vaikutusvalta on yhtä suuri kuin niiden armeijoiden koko. Nykyisin kansakuntia ei hallita enää armeijoiden koolla eikä taidokkailla taktiikoilla vaan terroristisella mielivallalla, kapitalismin aseilla, keskinäisriippuvuudella ja näkymättömien uhkien, kuten biologisten tuhoaseiden, tappavuudella.

Jo Viipurin pamauksesta asti ongelmana on ollut se, mihin suuria pommeja voisi käyttää – ne kun tuhoavat kaupungit, omaisuudet ja sotasaaliin. Lisäksi ne keräävät kaikkien huomion, jäävät ihmisten mieleen ja ansaitsevat moraalisen närkästyksen. Järkiperäisen ajattelun valossa laaja sodankäynti on osoittautunut kannattamattomaksi. Terrorismin myötä joukkotuhoaseille on kuitenkin keksitty niiden omaan

logiikkaan ja rationaliteettiin sopiva soveltamisyhteys. Vain täydellisen irrationaaliselta näyttävä uhka, kuten sokea terrorismi, on voinut murtaa kauhun tasapainolle ominaisen näennäisesti ”paremman” logiikan.

Yhdistyessään mielivaltaan joukkotuhoase löytää johdonmukaisen käyttötarkoituksen: päämääränä ei olekaan voittaa sotaa vaan yksinomaan rikkoa, tuhota ja tehdä loppu kaikesta. Tulevaisuudenusko ja etuoikeuksien menettämisen pelko ovat pidätelleet supervaltoja käyttämästä mahtavia pommejaan, mutta toisin on toivottomien hallitusten laita. Ne voivat käyttää joukkotuhoaseita oman epätoivonsa edessä, ja sitä sanotaan järjettömäksi, vaikka kyse on samasta asiasta kuin ”rationaalisena” pidettyjen suurvaltojenkin välillä. Kauhun tasapaino oli omassa harmonisessa ”järkevyydessään” jo yhtä järjetöntä kuin nyt ovat terroristien järkeilemät ”irrationaaliset” suunnitelmat. Tämän logiikan valossa myös järjen kieltäminen on ymmärrettävissä järkeväksi. Paljastuu, että järjellä ei olekaan mitään yksiselitteistä sisältöä. Jos torjumme tämän ajatuksen, seurauksena on yleensä vihan voimistuminen ja ajautuminen entistä hankalampiin selkkauksiin. Rationaalista voi siis olla myös ”rationaalisuuden” kiistäminen, kun hyökkäys länsimaista ”järkeä” vastaan ei ole suurvaltojen yllä pitämää ydinaseuhkaa hullumpaa.

Siksi onkin suhtauduttava äärimmäisen oudoksuvasti niihin, jotka asennoituvat ”järkeen” ja ”tieteellisyyteen” hyväuskoisen kritiikittömästi ja suorastaan palvovasti. Monien omaan järkeensä uskovien ihmisten on ollut vaikea myöntää, että myös Hitler oli rationaalisesti laskelmoiva terroristi. Suomessa muiden muassa Ilkka Niiniluoto on pyrkinyt torjumaan sen, että järjen kieltäminen on voitu hyväksyä järkeväksi. Hän pyrkii puolustelemaan järjen nuhteettomuutta esimerkiksi *Maailman henkinen tila* -kokoelmassa julkaistussa artikkelissaan seuraavin sanoin:

> [...] näkemys Hitleristä jonkinlaisena valistuksen ja rationalismin edustajana on suorastaan absurdi. [...] kansallissosialismi perustui vallanhimoon, kaunantunteisiin ja irrationaalisiin rotuoppeihin, joilla ei ole mitään tieteellistä perustaa. Sen lisäksi, että tavoitteet olivat järjenvastaisia, myös käytettyjen keinojen välinerationaalisuus on kyseenalainen.[575]

Pinnalta katsoen asia kenties onkin Niiniluodon kuvailemalla tavalla – tosin fasismin ”rationaalisuutta” arvostelleet tahot eivät ole koskaan väittäneet Hitleriä sinänsä valistuksen ja rationalismin edustajaksi. Mutta fasistien *toiminta ylipäänsä* oli aivan yhtä rationaalisesti organisoitua kuin natsivaltaa purkaneiden ydinasevaltojenkin.

Niiniluodon esittämä kritiikki kohdistui etupäässä Frankfurtin piirin filosofien näkemykseen, että fasismiin oli johtanut järjen sisällöllinen määrittelemättömyys ja kriteerien puuttuminen. Mutta myös tätä tulkintaa voidaan arvostella. Frankfurtin piirin filosofien mielestä järki

oli altistunut liiaksi käytännöllisille intresseille, jotka veivät voiton sivistyksen ja barbarismin välisessä kilpajuoksussa. Pragmatismi lietsoi välinerationalismia, ja lopulta järki kääntyi myös itseään vastaan, kun järkevän tieteellisen ajattelun tuotteet sotakoneineen johtivat yleiseen mielettömyyteen. Kun järki oli näin osoitettu järjettömäksi, ei ollut enää väärin hallita järkeen sisältyvää järjettömyyttä yhä uudella järjettömyydellä. Samaan tapaan terroristit pitävät nykyisin länsimaita pelossa oman aikamme ”järjen” sanelemalla mielettömyydellä eli ydinsodan uhalla, ja niinpä Frankfurtin koulun filosofien ajatukset vaikuttavat tältä osin varsin hyväksyttäviltä.

Kiintoisaa Niiniluodon esittämässä kritiikissä onkin hänen torjuntansa suoruus, jonka mukaan näkemys Hitleristä rationalismin edustajana on vain ”absurdi”. Kuunnellaanpa, kuinka esimerkiksi Herbert Marcuse valistaa Niiniluotoa ja meitä muitakin teoksessaan *Yksiulotteinen ihminen*. Hän sanoo:

> [...] kielianalyyttisen filosofian vakaa järki puhuu varsin ennakkoluuloista ja tunneperäistä kieltä – vanhojen ja nuorten vihaisten miesten kieltä. Sanasto on tulvillaan sellaisia ilmauksia kuin ”asiaton”, ”kummallinen”, ”absurdi”, ”sekava”, ”hämärä”, ”sotkuinen” jne. Asiattomat ja sekoittavat kummallisuudet on poistettava jos mielitään päästä järkevään ymmärrettävyyteen.[576]

Marcuse kuvaa tekstissään sitä, kuinka akateeminen järkevyys asennoituu irrationalismin ongelmaan. Hämmästyttävää on Niiniluodon luottamus ”terveeseen järkeen”. Se todistaa oikeaksi Marcusen käsityksen, että rationalismin nimeen vannovat filosofit pyrkivät poistamaan järkevyyden perästä kysymysmerkit vain leimaamalla itselleen epämieluisat ajattelusuunnat ”järjenvastaisiksi”.

Vakavin puute Niiniluodon ajattelussa on, että kiistettäessä hulluuteen sisältyvä järkevyys jätetään huomiotta ihmisen toimintaa ohjaava psykodynamiikka. Kuten jo Frommin ja Buberin yhteyksiin viitaten totesin, fasismin kylvötyö perustui ihmisten vapautumisen dialektiikkaan: järki vapautti ihmiset teknologian ja autoritaarisesti järjestetyn yhteiskunnan orjuuteen. Sellaisessa yhteiskunnassa Hitlerin kaltainen persoonallisuus kuolee useimmiten arvostettuna ja työlleen omistautuneena perheenisänä – todellisena rationalistina.

Niiniluodon toteamukset ovatkin mahdollisia vain hyvin yksiulotteisen rationaalisuuskäsityksen valossa. Järjelle oletetaan automaattisesti tiettyjä myönteisiä ja humaaneja ominaisuuksia, joiden mukaisesti järki perustelee itse itsensä ja on yksiselitteisesti hyvää, kun taas kaikki muu on kyseenalaista ja pahaa. Tällöin järkeä ei vielä edes määritellä mitenkään. Ei pohdita, mitä järkevyys on. Luotetaan järjen voimaan tavalla, jota Max Horkheimer ja Theodor W. Adorno kuvailivat tulki-

tessaan järjen valtaa yhdeksi auktoriteettiuskoisuuden kohteeksi ja välineeksi. Juuri se oli osa fasismin metodologiaa. Keskitysleirit ja ihmiskokeet olivat rationalistisen harkinnan ja puntaroinnin hedelmiä, toisin kuin Niiniluoto ”järkeä” kohtaan osoitettuja syytöksiä torjuessaan väittää. Vartijat, asetehtailijat ja yhteiskuntateknokraatit toteuttivat toimiaan yhtä ”viileän harkitsevasti” (Niiniluodon ilmaus järkevälle ajattelulle)[577] kuin biologit, jotka tunkeutuivat ihmisen lihaan piikin ja pipetin avulla holokaustia varten rakennetuissa laboratorioissa. Argumentaatio, joka pyrkii puolustelemaan rationalismia vain kääntämällä syytösten keihäitä pois rationalismin ja fasismin kytköksistä, ei yllä Horkheimerin, Adornon, Marcusen eikä Frommin analyysien tasolle vaan jää lähinnä normittavaksi ja toteavaksi.

Fasismi ei ollut järjettömyyden vaan järjen tuote. Siinä yhdistyivät ”terve järki” ja ”terveet elämäntavat”. Se oli tavallisen ihmisen ja massakulttuurin diktatuuria. Toisaalta myös järkeen kohdistuvat epäilyt, kuten G. H. von Wrightin kaupittelemat kulttuurisen itsetuhon julistukset,[578] voivat olla yhtä dogmaattisia pessimismin ja todellisuuspaon muotoja kuin Niiniluodon jälkioptimismi on ollut turvallisuuden luomisen muoto. Sekä järjen kiistäminen että sen palvominen ajavat samaa asiaa. Vaikka esitänkin tässä kirjassa monien filosofien mielipiteistä paljon pitemmälle meneviä epäilyjä kuin oletan heidän kärsivällisyytensä sietävän, ei käsitykseni heidän ajattelustaan tyhjene pelkkään kritiikkitynnyriin. Parasta Niiniluodon universalismissa onkin hyvä tarkoitus ja hyvä tahto; suuri osa virassa istuvista filosofeista ei ole vaivautunut sanomaan ihmistä ja yhteiskuntaa koskevista asioista mitään.

7.5.3. Rationalismi kuin rauhanturvajoukot

Järjen ja hulluuden yhteyksien pohtimista ei pidä jättää pelkkiin väitteisiin tai vastaväitteisiin siitä, tekeekö järki hyvää vai pahaa. Pelkkä arvottava eetos ei selitä, mistä fasismissa oli kyse, eikä se kumoa järkeisuskoa kohtaan esitettyä kritiikkiä. Myös rajoittuminen ”hyvän” ja ”pahan” leimoihin voi saada fasistisen ilmeen. Johdonmukaisempaa olisikin pyrkiä tulkitsemaan, *millaista* järjen puolesta ja sitä vastaan esitetty kinastelu on ollut, ja mistä *se* perimmältään kertoo. Fasismin varjolla tapahtuva järjen kritisoiminen ja sen puolusteleminen ovat äärimmäisen yksinkertaisia tapoja tuottaa moraalista oikeutusta. Luettelen seuraavassa neljä tärkeintä johtopäätöstä.

1) Mikään ei ole *helpompaa* kuin tekeytyä eettiseksi moittimalla fasismia. Fasismi on laajalti tunnustettu ”pahaksi”, joten se kelpaa uskottavasti myös arvosteltavaksi. Tällöin sivuutetaan kuitenkin kysymys niin järjen kuin fasisminkin *olemuksesta*.

2) Kiistettäessä tai kiitettäessä sitä, että valistus ja fasismi olivat

järjen valtaa, sivuutetaan frommilainen psykopatologia, joka opettaa, että fasismi olikin osa länsimaisen ihmisen *persoonanmuodostusta*. Ideologisperäinen järkevyyskäsitys, auktoriteettiuskoisuus ja fasismi liittyivät toisiinsa sen persoonallisuustyypin kautta, jota Erich Fromm kuvasi nekrofiiliseksi: koneita, kylmää laskelmointia ja kuollutta materiaa rakastavaksi persoonallisuudeksi.[579] Sivuuttamalla psykodynamiikka on toimittu uskollisen rationalistin tavoin ja siistitty näkyvistä se tosiasia, että räjäyttämisen, repimisen ja rikkilyömisen intohimo sisältyy meihin kaikkiin, myönnämmepä sitä tai emme.

3) Analyyttinen systeemifilosofia ja soveltava etiikka epäonnistuvat, koska yhteistä käsitystä sen enempää ”järjestä” kuin ”tieteellisestä maailmankuvastakaan” ei ole. ”Järkevyys” on idealisaatio, jonka taakse on turvallista paeta, kun ympäröivä maailma näyttää liian uhkaavalta. Näin monet filosofit tyynnyttelevät tietoisuuttaan siitä, että juuri he itse tekevät mahdolliseksi tämän maailman ja jatkavat toiminnallaan sen ylläpitämistä. Niin sanottu soveltava etiikka on puolestaan kyseenalaistettava siksi, että ei ole olemassa erikseen teoriaa ja käytäntöä, ei mallia eikä soveltamista. Juuri niiden erottaminen on johtanut siihen välineellisyyteen, jota kuvattiin pohdittaessa Levinasin käsityksiä teoreettisen ajattelun ja maailman välisistä jännitteistä. Myös Buberin yhteydessä viitattu, Erik Ahlmanin tekemä erottelu arvojen ja välineiden välille, on ongelmallinen, sillä arvojen idealisoiminen käytännöistä erillisiksi ihanteiksi saattaa tehdä ne entistäkin alttiimmiksi objektivoitumiselle ja sen myötä myös piilovälineellistymiselle. Välinerationalismin ongelmaan ei liene parempia ratkaisuja kuin kartesiolaisesta dualismista ja dogmaattisesta järkeisuskosta luopuminen, jota Buber ja Levinas korostivat filosofiassaan.

4) Järkeä puolustavien filosofien *oma asenne* ilmentää auktoriteettiuskoisuutta, joka oli myös fasismin käyttövoima. Jos järki on pelkkä akateeminen abstraktio eikä sitä pystytä määrittelemään muilla kuin laveanluonteisilla korulauseilla, peittyy ihmisten ja kulttuurien monimuotoisuus. Järki on turvallinen päänalunen uniselle nukkujalle, mutta se voi merkitä myös pään laittamista pensaikkoon. Järjen edustajat tekevät tällöin itse itsestään vallan ja viisauden alkupisteen. Järkeisusko valaa perustaa tieteellisille auktoriteeteille itselleen, vaikka auktoriteettiuskoisuus sinänsä on kaiken järkevyyden vastaista. Kun mitään ehdotonta kriteeriä järkevyydelle ei ole, voi järkenä esiintyä lopulta mikä tahansa.

Edellä esitetty ei tarkoita, ettei järkevyys olisi tärkeää. Mutta tämän ideologiakritiikin kautta valottuu, miksi valistuksen ihanteet ovat olleet ongelmallisia ja miksi niiden takana olevat järkeisuskon ja yleismaailmallisuuden ihanteet ovat johtaneet ristiriitaan sen kanssa, mitä niillä on koetettu edistää, toisin sanoen monikulttuurisuutta. Rationalismin opinkappaleita paremmin etiikan takeeksi sopisi nähdäkseni suora politiikka

ja ”etiikan alkaminen elämästä”. Vaikka ei siis kannattaisi *järkeisuskoa*, on syytä puolustaa *demokratiaa*, kuten olen tehnyt edellä.

Myös heideggerilaiseen metafysiikakritiikkiin viitaten voidaan todeta, että järkeisuskolla puolusteleminen ilmentää kristillistä teologiaa aivan yhtä selvästi kuin muslimien vetoaminen Allahiin ilmentää islamilaista teologiaa. Molempien taustalla vaikuttaa ”totuuden”, ”järkevyyden” ja ”yleismaailmallisuuden” ihanne, joka on heijastus ontologisesta jumalaoletuksesta. Myös valistus ja rationalismi epäonnistuivat siksi, että ne luottivat liiaksi ihmisen hyvyyteen, aivan niin kuin uskonnotkin. Ne eivät tunnustaneet dialogisen filosofian tavoin, että ihmisen olemus on ristiriitainen.

Järkeisuskon riittämättömyyttä voidaan näiden tarkastelujen lopuksi havainnollistaa vielä empiirisesti. Stanley Milgramin kuuluisa tottelevaisuuskoe vahvistaa edellä tehtyjä johtopäätöksiä.[580] Hänen tutkimuksensa on yhteiskuntatieteen klassikko, ja se valottaa edelleen sitä, miten alttiita tavalliset ihmiset ovat tottelemaan moraalittomiakin määräyksiä pelkän tieteellisen auktoriteetin lumoissa. Milgram onnistui houkuttelemaan testiinsä tavallisia kadunmiehiä, kiinnitti assistenttinsa sähkötuoliin ja käski paikalle saapuneita antamaan sähköshokkeja tuolissa istuvalle. Koehenkilöille uskoteltiin, että kyse oli muka sen tutkimisesta, miten rangaistuksen uhka vaikuttaisi sähkötuolissa istuvan oppimiskykyyn. Todellisuudessa kokeen tarkoituksena oli selvittää, miten pitkälle koehenkilöt suostuisivat tottelemaan kokeen johtajan määräyksiä tilanteessa, jossa käskyt olisivat selvästi epäinhimillisiä. Tulos oli, että tavalliset kadunmiehet suostuivat sysäämään sähkötuolissa istuvan ranteisiin kuolettavia volttilukuja *tieteellisen auktoriteetin lumoissa* vain siksi, että kokeen johtaja sitä heiltä vaati.

Niin voi käydä, jos ihmiset toimivat kyseenalaistamattoman järkeisuskonsa vallassa ja tieteellisen auktoriteetin voimalla. Keskustelu ja kritiikki korvataan yksisuuntaisella ”järkevyyden” ja ”tieteellisyyden” julistamisella: ”Tämä on tieteellis-rationaalinen koe: en voi estää Teitä lopettamasta, mutta Teidän pitää noudattaa määräyksiä! – Antakaa vielä kolmesataa!” Tosiasiassa kokeen avustaja ei saanut sähköiskuja vaan hän vain teeskenteli saavansa niitä äänekkäästi valittaen, potkien ja hampaitaan purren. Asioiden todellinen laita kerrottiin myös koehenkilöille testin jälkeen. Nykyään tällainen tutkimus ei olisi enää mahdollinen siksi, että siihen liittyvä petkutus tuomittaisiin epämoraalisena ja tieteen omaa uskottavuutta heikentävänä. Totuuden kertominen edes testin lopuksi ei tee tyhjäksi sitä, että pakottaminen kuvatunlaisiin ”Sofien valintoihin” saattaa jäädä koehenkilöiden mieleen pysyvänä traumana.[581] Milgramin testissä ihmiset suostuivatkin tottelemaan juuri siksi, että kyseessä oli empiirisen tieteenihanteen mukainen koe, jossa *periaatteellista* dialogia ei käyty. Mutta käydäänkö sitä poliittisissakaan yhteyksissä? Sitä pohditaan seuraavassa.

7.5.4. Mitä terrorismi on?

Oikeuksistaan taisteleville järjestöille ja ryhmille on usein turhauttavaa suostua diplomaattista etikettiä noudatteleviin keskusteluihin, jos nämä pikaiset tuokiot muodostuvat lähinnä gentlemannien cocktail-tilaisuuksiksi, joiden jälkeen osapuolet palaavat, toiset valta-asemiinsa ja toiset oman vaikutusvallattomuutensa tuottamaan ahdistukseen. Niinpä siitä, missä dialogi päättyy, alkaa suora toiminta. Kun asioista vielä keskustellaan, ne ovat avoimia. Kun asioista ei enää keskustella, on johtopäätösten aika. Asenteet on lyöty lukkoon, kun keskustelu on päättynyt. Aina sopuun ei päästä, eikä edes konfliktin luonteesta vallitse yhteisymmärrystä. Elämää ei jatketa yhteisten normien tai sopimusten varassa. Anarkismi on lainsäädäntövallan ja toimeenpanovallan ottamista omiin käsiin. Anarkismia on turha moittia omavaltaisuudesta, sillä kaikki yhteiskunnallinen vallankäyttö on perimmältään anarkistista: ihmiset ovat yksinkertaisesti anastaneet käsiinsä jonkin verran itsenäistä päätösvaltaa.

Myös Suomi on poliittis-hallinnollisena käsitteenä anarkistista alkuperää. Marsalkka Mannerheim, joka oli Venäjän kannalta maanpetturi, oli suomalaisten silmissä kansallissankari. Hän otti vallan omiin käsiinsä kansalaisten tuella. Kansalaissodan punaiset puolestaan olivat ”anarkisteja” marsalkan näkökulmasta, eikä Marski koskaan luovuttanut kansalaissodalle mitään legitiimin sodan statusta. Se oli hänelle ”kapinan kukistaminen” aina talvisodan päiviin asti. Kun Suomen poliittinen johto tuolloin vihdoin sai (Stalinin lupauksen mukaisesti) kansalaisten kaikki äänet, olivat sekä punaiset että valkoiset nyt ”terroristeja” Molotovin mielestä. Meidän kansallinen historiamme ja identiteettimme on valettu terroritekojen perustalle. Paikkansa pitää siis vanha väite, että jos tapat yhden, olet murhaaja, mutta surmatessasi tuhansia oletkin sankari, ja yhden terroristi on toisten vapaustaistelija.

Anarkismista on terrorismiin lyhyt matka. Anarkismin ei tarvitse olla väkivaltaista, mutta terrorismi aina jo on. 1800-luvun anarkistit käyttivät suorasta toiminnasta nimitystä ”tekojen propaganda”. Myös teot voivat käydä dialogia; ne puhuvat puolestaan. Jos anarkismi on ajattelun antioksidanttia, on terrorismi filosofista Viagraa. Niitä suosittelen nyt valtio-opin professori Matti Wibergille, jonka mielestä anarkistijärjestöjen toiminta on vain sitä, että ”nuoret pitävät keskenään hauskaa”.[582] Anarkismi ja terrorismi ovat vakavammin otettavia ilmiöitä.

Olemme nähneet jo osan globalisaation tuloksista. Hyvinvointiyhteiskuntien rinnalle ja sisälle syntyy ryhmiä, jotka kokevat asemansa uhatuksi. Terrorismi lisääntyy. Vastareaktiona valtiot kiristävät normejaan. Yli äyräiden paisutetusta monikulttuurisuudesta voikin olla seurauksena

tiukkaa järjestystä ja valvontaa harjoittava kontrolliyhteiskunta. Vaikka olot olisivat ainakin näennäisesti rauhalliset ja väkivallattomat, uhrina on vapaus. Poliittinen terrorismi on yksilöllisyyden ja mielipiteenvapauden äärimmäinen ilmaus. Vain harvoin se on suunnattu yksilönsuojaa vastaan. Terrorismi johtaakin perusoikeuksien rikkomiseen lähinnä lieveilmiöidensä kautta. Terrorismin torjumisella loukataan yksilöiden perusoikeuksia yhtä paljon kuin terrorismilla itsellään. Esimerkiksi poliisin puhelin- ja nettitarkkailuoikeuksien laajentaminen on väärä reaktio terrorismiin. Se tukee kontrolliyhteiskuntaa, joka syö omaa avoimuuttaan. Viranomaisvallan kannattaisi kuunnella ennemminkin sitä, mitä poliittista sanottavaa eri mieltä olevilla ihmisillä on, kuin kuunnella kansalaisten puhelimia. Lääkäri ei saa syyllistyä samaan kuin tauti.

Terrorismi on vihan hedelmä. Yhteiskunnallinen pelko ja turhautuminen houkuttelevat syrjäytyneitä ihmisiä hakeutumaan suoran toiminnan liikkeisiin, anarkisteihin ja terroristeihin. Tämä voi olla perusteltuakin. Kuitenkin vähemmän ajatellaan yhteiskunnan ulkopuolelle joutumisesta tai asettumisesta syntyviä seurauksia. Ensinnäkin yhteiskunta katkaisee välinsä syrjäytyneeseen. Toisaalta ryhmä, johon liitytään, edellyttää jäseneltään uskollisuuden valan, jonka rikkomisesta voi olla vain yksi tuomio. Tämä johtaa fatalismiin, jonka valossa voidaan ymmärtää sinänsä käsittämättömältä näyttäviä itsemurhaiskuja ja uhrautumista abstraktille aatteelle, autoritaarisen keulakuvan hyväksi. Ihmisellä ei ole kotimaata.

Voi olla yhtä lohduttavaa kuin onnetontakin se, että terroristi on melkein aina oikeassa. Pahoittelen, että Hollywood-elokuvissa ”hyvä” aina voittaa. Palestiinalaiset, IRA ja Taleban puolustavat vain etujaan ja oikeuksiaan. Valtakulttuurit, kuten kristillinen lähimmäisenrakkaus ja angloamerikkalainen tehokkuuden turbotendenssi, pyrkivät asettamaan kysymyksensä vain omasta näkökulmastaan ja leimaamaan toisinajattelijat terroristeiksi. Niille terrorismin torjuminen on samaa kuin analyyttiselle filosofille kilpailijoiden karkottaminen filosofian laitokselta. Tämä edustaa juuri sitä totaliteetin periaatetta, jota Buber ja Levinas arvostelivat.

Olennaista ei ole toiminnan mittakaava vaan ajattelutapa. Ihminen voi päätyä anarkistin tai terroristin maineeseen ilman omaa syytään: jouduttuaan kohdelluksi väärin, juututtuaan byrokratian rattaisiin tai tultuaan litistetyksi latistuksen mankelissa. Moni ambivalentti suhde on tällöin mahdollinen: voi olla yksilö vastaan oikeuslaitos, yliopisto vastaan tutkija, vanki vastaan vankila. Instituutioiden edessä ihminen on voimaton. Organisaatio tekee työtä yötä päivää, ja vastustajasi vaihdetaan, mutta yksilön on oltava jatkuvasti hereillä. Hänellä ei ole mitään muuta mahdollisuutta kuin hävitä, jos hän on organisaatioiden kanssa eri mieltä. Hävitessään taloudellisesti tai hallinnollisesti hän saattaa kuitenkin voittaa filosofisesti.

Yksimielisyyden ja keskusteltavuuden normi voi olla filosofian kannalta jopa vaarallisempi kuin käsitys, jonka mukaan yksimielisyyteen ja keskusteluun ei voida päästä. Intellektuellina pidetään ihmistä, joka uskaltaa arvostella myös sitä yhteisöä, jossa hän itse toimii. Siksi on huolestuttavaa, jos niin sanottu kulttuurinen älymystö ja akateeminen eliitti identifioituvat valtaan. Toisaalta se, että älymystöllä on omaa valtaa, ei ole läheskään yhtä kielteinen asia kuin se, että älymystö sitoutuu olemassa olevaan poliittiseen tai taloudelliseen valtaan. Universalismin vaatimus lietsoo erimielisyyttä varmemmin kuin ongelmien myöntäminen. Moniarvoisuuden ihanne tukahduttaa alkuperäistä moniarvoisuutta, jos osapuolet eivät suvaitse minkään jäävän oman suvaitsevaisuutensa ulkopuolelle.

Teoreettisen filosofian professori Ilkka Niiniluoto lausui vähää ennen viisarin värähtämistä uuden vuosituhannen puolelle, että ”[p]yrkimys mahdollisimman globaaliin yksimielisyyteen voi osaltaan edesauttaa eettisen yhdenvertaisuuden vaatimuksen toteutumista” ja että näin luotu eettinen universalismi ”vastustaa fundamentalistista kiihkoilua ja suvaitsee ihmisen ajattelun vapautta ja erilaisuutta”.[583] Oma kantani näihin uljaisiin julistuksiin on seuraava: tuskin on suorempaa tietä kolonialismiin, siirtomaavaltaan ja globaaliin kulttuuri-imperialismiin kuin se, jossa yhdenvertaisuus kytketään yksimielisyyteen, eikä mikään ole nolompaa kuin olla suvaittu.[584] Vielä parikymmentä vuotta sitten myös seksuaalivähemmistöjen kansalaisoikeuspyrkimykset olivat monille ihmisille vain tuota ”fundamentalistista kiihkoilua”.

Meistä filosofeista mainitaan usein, että filosofia on hullujen hienostelua. Mutta kyllä sama pätee myös käytännön toteuttajiin. Voittajien kirjoittama historia ei ole koskaan ollut entistä parempaa, eivätkä ihmiset ole päässeet moraalisesti paljoa eteenpäin siitä, mitä kirjoitettu historia kertoo. Sama valtio, joka avusti natsien keskitysleirien vapauttamisessa, paistoi ihmisiä elävältä Hiroshiman ja Nagasakin kuolemankaupungeissa. Siihen, mikä esiintyy universaalioikeutena, ei voi aina luottaa. Luulen, että terrorismiakin vaarallisempaa on terrorismin *torjuminen*. Se elättää varsinaista terrorismia ja luo sokeaa uskoa siihen, että asiat voivat olla ongelmattomasti, järjestyksessä ja hyvin. Tämä vaikuttaa kovin epäfilosofiselta asenteelta. Järkeisusko on vaarallista silloin, jos järkevyydessä ei olekaan järkeä. Usko kaikkien asioiden keskusteltavuuteen ja soviteltavuuteen rajaa pois ne asiat, joista ehkä ei voidaakaan keskustella tai sopia. Luottamus yhteiskunnan ongelmattomuuteen ja sujuvuuteen kuolettaa filosofian, joka voi perustua vain erimielisyyden tunnustamiseen, siihen, että on olemassa vähintään kaksi periaatteellisesti eri mieltä olevaa osapuolta. Tätä valtakulttuurit eivät tee.

Sananlasku sanoo, että vain väkivallan miehet osoittavat tien rauhaan. Kun nuoret orit viedään keväisin saareen, ne tappelevat keskenään

arvojärjestyksen selväksi. Nietzschen mielestä sota on inhimillisen kanssakäymisen syvin muoto. Psykoanalyyttinen viisaus varoittaa luottamasta ihmisyyden valoisiin puoliin ja pitää esillä pimeää. Tuskin mikään on saanut aikaan niin paljon yhteiskunnallista kärsimystä kuin ihanteellisuus, sillä rationalismi on aina subjektin omaa rationalismia, eikä järjen järkevyyttä kysytä. Seurauksena olisi vain kehäpäätelmiä ja ”kyynistä nihilismiä”, aivan kuten professori sanoo. Entä jos jäljelle jääkin järjen monenkirjavuus, vaihtoehto, jonka mukaan rationaliteetteja on useita, eikä mikään ole välttämättä toisia parempi? Ehdottomia totuuksia voidaan löytää vain formaalisen logiikan systeemifilosofisista taulukoista. Maailmassa kaikki pätee tietyin ehdoin. – Muistaakseni Michel Foucault sanoi jotakin tällaista jo 1960-luvun kirjoituksissaan.

Vaikka kritisoinkin yksipuolista järkeisuskoa, pidän rationalismia sinänsä tärkeänä, kunhan se perustuisi demokraattiseen vuoropuheluun. Sen sijaan ongelmattomuutta, huolettomuutta, sujuvuutta ja tehokasta viestintää painottava kulttuuri on matkapuhelinkauppiaiden filosofiaa. Viestinnän ja tiedonvälityksen tehokkuus ei vielä takaa, että keskustelu olisi dialogia eli ajatuksia välittävää vuoropuhelua. Merkillepantavaa on, että ”hyvän” lähettiläät pitävät itseään usein ”hyvän” edustajina. Tämä on yksisuuntaista ”hyvän” julistusta. Juuri tällä asenteella valtakulttuurit lähestyvät vähemmistöjä, kun ne tarjoavat yhteistyötä. He itse ovat omasta mielestään ”hyviä”. Jos vähemmistöt eivät alistu tähän yksipuoliseen kädenojennukseen, vähemmistöt ovatkin sitten äkkiä ”pahoja”.

Niinpä terrorismi ei ole pelkkä nimi. Se on suhdekäsite. Se on mahdollinen ainoastaan viittauskohteidensa kautta. Ei ole olemassa terrorismia ilman uhan käsitettä, ja keskeinen kysymys kuuluu: kuka terrorismin kautta uhkaa ketä? Terrorismia ei ole myöskään ilman vihollisen käsitettä, sillä uhka ilmaisee aina jonkinasteisen vihollissuhteen. Tämä johdattaa kysymään, kuka oikeastaan oli terroristi: USA vai Taleban, Molotov vai Mannerheim?

7.6. ANARKISMI JA KANSAINVÄLINEN PERUSTATTOMUUS

Politiikan yleistilannetta koskevan analyysin pohjalta voidaan jälleen syventyä tarkastelemaan, mitä edellä esitetyt haasteet merkitsevät dialogisen filosofian ja sen edustaman metodologian kannalta. Filosofien näkemykset siitä, miten keskusteluja tulisi käydä yksilöiden, yhteisöjen ja valtioiden välillä, vaihtelevat huomattavasti. Ne ulottuvat niin sanotun ideaalisen puhetilanteen ja häiriöttömän kommunikaation periaatteista käsitykseen, jonka mukaan mikään rationaalinen mielipiteidenvaihto ei ole eri arvolähtökohdista etenevien osapuolten välillä mahdollinen.[585] Erityisesti tämä tulee esille kansainvälisessä politiikassa, jota leimaa perustattomuus enemmän kuin kansallisvaltioiden omaa politiikkaa ja

lainkäyttöä. Kansallisvaltioilla on selvemmät arvolähtökohdat, sovittelumekanismit ja keinot konfliktien ratkaisemiseen. Kansainvälistä politiikkaa ja mielipiteidenvaihtoa luonnehtiikin usein pelkkä eloonjäämisstrategia ja anarkia. Anarkian käsitteestä valottuvat tällöin sen molemmat puolet: toisaalta se on sanan alkuperäisen merkityksen (*an arkhe*, kreikk. ≈ ei perustaa) mukaisesti ”perustattomuutta”, ja toisaalta se merkitsee radikaalia eli juuriin asti (*radix*, lat. ≈ juuri) menevää pyrkimystä etiikan ja oikeudenmukaisuuden lähteille. Perustattomuuden oletus voi mahdollistaa sekä kaiken kieltävän nihilismin, ja jos se osoittautuu vain näennäiseksi, myös perusarvoihin vannovan fundamentalismin.

Buber ja Levinas eivät joudu pulaan perustattomuuden edessä. Molemmille fundamenttien puuttuminen oli näennäistä. Vaikka kansainvälisen oikeuden piirissä ei olekaan kyetty luomaan mitään universaalioikeutta, *etiikalla* on perustansa ihmisyydessä itsessään. Tilanne ei ole ainakaan niin kohtalokas kuin epätoivoisimmat nihilistit väittävät kiistäessään maailmanyhteisön koko moraalisen perustan. Sekä ideaalisella kommunikaatiolla että perustattomuudella operoivat ajatussuunnat ajatuvat harhaan, koska ne joko idealisoivat tai kieltävät etiikan lähes yhtä fundamentalistisesti. Ongelma onkin *pyrkimyksessä* sovitteluun, harmoniaan, yhteisymmärrykseen ja tasapainoon.

Dialoginen filosofia lähtee siitä, että yhteisymmärrykseen ei voida aina päästä mutta sitä kannattaa *lähestyä*. Sekä perustan kiistäminen että sen vaatiminen ovat pulmallisia asenteita. Viimeksi mainittuun sisältyy oletus, että on jotakin, joka on ehdottoman oikein ja joka kelpaa malliksi kaikille ihmisille. Dialoginen filosofia pyrkii murtamaan kansainvälisen politiikan umpikujia huomauttamalla, että toinen ihminen omine mielipiteineen on luovuttamattoman arvokas ja että kaikkia ihmisiä ei voida tarkastella saman moraalisabluunan lävitse. Käytännössä olisi siis opittava enemmänkin yhteiseloa kuin konfliktien ratkaisua. Arvostuserojen määrittäminen konflikteiksi ja niiden ratkaiseminen sisältävät jo poisselittämistä, mitätöimistä ja vallankäyttöä. Ongelma ei ole tällöin erilaisuuden tai erilaisten arvolähtökohtien olemassaolo. Ongelma ei ole fundamentalismi eivätkä ääriryhmät. Ongelma ei ole se, että kohtaamisella ei ole hallittavissa olevaa perustaa. Ongelma on, että ihmiset eivät tunnusta eivätkä tunnista toiseuden arvoituksellista asemaa ja luonnetta. Myös monikulttuurisuuden vaatiminen ja pyrkimys sovitteluun sisältävät juuri sitä fundamentalismia, jota ne itse moittivat. Oletus on, että yksimielisyys voidaan joka tapauksessa saavuttaa.

Etniset pulmakysymykset ovat dialogisuuden kannalta erityisen haastavia, sillä dialogisuuden pitäisi venyä kansainvälisistä konflikteista yksilöiden välisiin suhteisiin. Yksilöiden kohtaamat ongelmat sisältävät kansainvälisiä kysymyksiä, ja kansainväliset jännitteet heijastuvat yksilöiden ihmissuhteisiin. Nähdäkseni dialoginen filosofia pystyy kuitenkin tekemään jotain sellaista, mihin muut lähestymistavat eivät ole kyen-

neet. Se ei pidä universaalia perustattomuutta ja fundamentaalioppeja ongelmana vaan opettaa, miten niiden kanssa tulisi elää. Martin Buberin Minä–Sinä-yhteys on suhde, joka kuvaa jatkuvaa ristiriitatilanteessa olemista, uuden oppimista, erehtymistä ja toisen ihmisen arvoituksellisuutta. Se kuvaa myös subjektiivisia tuntemuksia: hyvyyttä, rakkautta, loistokkutta ja arvokkuutta. Levinasin käsite 'Toinen' muistuttaa meille, että toinen ihminen on salaisuus ja että yksilöt eivät ole kohdeltavissa ryhminä tai massoina, osana kollektiiveja. Erilaisuudesta johtuvien ristiriitojen yksioikoinen kiistäminen tai tuomitseminen ohjaakin ajattelua harhaan. Olisi tunnustettava perusta, joka on toisen kasvoissa, ja se on: minä olen erilainen, aivan kuten sinä, koettakaamme ymmärtää toisiamme, ja jos emme ymmärrä, suonemme toisillemme mahdollisuuden elää ja voida hyvin.

Tässä valossa myös yhteiskunnallinen anarkismi saa uuden merkityksen. Anarkismi on rakkautta perustoihin, se on pyrkimystä varsinaisen olemisen sydämeen. Anarkismi on järjen ja vapauden avioliitto. On todennäköistä, että poliittinen anarkismi piirtyy tulevaisuudessa esiin yhä voimakkaammin, kun näennäinen yhdenmukaistaminen Euroopan unionin ja globaalitalouden paineessa kasvaa. Tämän keskellä ei tulisi niinkään opettaa monikulttuurisuutta, konfliktien ratkaisemista tai sopeuttamista normatiivisina oppeina. Yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen voidaan päästä paremminkin *ihmiskäsitystä* koskevien ratkaisujen kautta. Kun ihminen ymmärtää, että kohdatessaan toisen ihmisen hän kohtaa kokonaan erilaisen maailman, on erilaisuuden hyväksymisellä toteutumisyhteys. Yhteisymmärrystä voidaan rakentaa paremminkin ihmisten välille kuin kollektiivien välille. Toisen, erilaisen ja vieraan tunteminen edellyttää irroittautumista massasta ja omasta viiteryhmästä. Oletteko koskaan kuulleet, että kaksi *yksilöä* olisi käynyt keskenään rasistista sotaa?

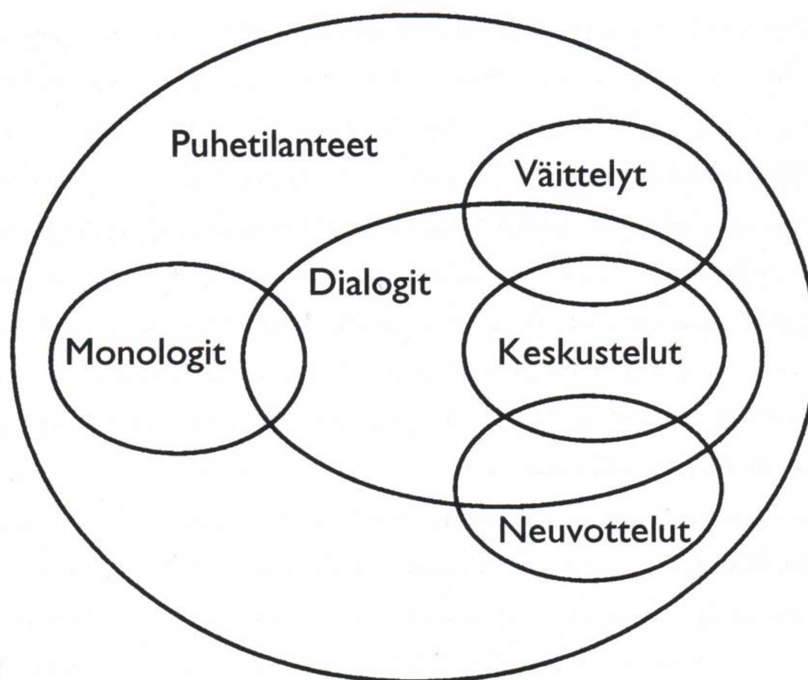
7.6.1. Keskusteluista kieltäytyminen dialogisuuden osana

Tämän kirjan lähtökohtana on pidetty tosiasiaa, että keskustelu ei ole vain yhteisymmärrykseen pyrkimistä. Keskustelutilanteet ovat sidoksissa valtaan. Valtapoliittiset ristiriidat tuottavat tarpeen keskustella asioista. Keskustelut luovat ja purkavat valta-asetelmia. Jos asioista voidaan keskustella, osapuolten on vaikeampaa vetäytyä pelkän auktoriteettiaseman taakse vastuutaan piiloon. Tässä mielessä Levinasin ajattelu on länsimaisen rationalismin mukaista. Vallan sijasta ratkaisee järki. Toisaalta Levinas halusi monin tavoin arvostella pelkkään järjellisyyteen luottavaa kulttuuriamme. Häntä kiinnosti se, miten voidaan käydä keskusteluja maailmassa, jossa keskustelujen kautta ei välitykään pyrkimys yhteisymmärrykseen. Kun tieteenharjoittajat eivät ole enää

pitkään aikaan edes yrittäneet ymmärtää toisiaan,[586] niin minkälainen onkaan tieteen periaatteiden mukaan järjestetty maailma?

Politiikassa keskusteluja käydään eri periaattein kuin tieteissä, filosofiassa ja yksilöiden välillä. Niiden normit ovat erilaiset. Tieteissä ja filosofiassa valta-asetelmat eivät ole yhtä selviä ja tunnustettuja kuin politiikassa. Niistä voidaan suorastaan pyrkiä eroon. Tämä ei kuitenkaan merkitse, ettei niitä olisi. Piilevinä ne voivat olla myös hyvin vaikuttavia. Sen sijaan poliittisissa keskusteluissa valta-asetelmat tunnustetaan suoraan. Se on osa poliittisten keskustelujen ideaa. Keskustelujen asemasta puhutaankin *neuvotteluista* silloin kun keskusteluihin liittyy valta-intressejä. Neuvotteluilla on tietyt tavoitteet ja päämäärät, jotka pyritään salaamaan. Julki tuodaan vain sellaisia asioita, joilla on merkitystä toisen osapuolen taivuttelussa ja vakuuttelussa. Toinen koetaan vastustajana. Lisäksi tarkoitus on vaikuttaa kolmanteen osapuoleen, esimerkiksi julkiseen sanaan. Myös neuvotteluja sanotaan usein keskusteluiksi, vaikka neuvottelut ovat vain yksi puhetilanteiden muoto.

Niiden lisäksi puhetilanteisiin sisältyvät *väittelyt*, jotka ovat osittain keskusteluja, kuten neuvottelutkin. Väittelyt eivät kuitenkaan kuulu neuvottelujen alaan. Neuvotteluja leimaa yhteinen intressi, mutta väittelyissä osapuolet edustavat kukin omaa etuaan. Väittelyissä ja neuvotteluissa voidaan pyrkiä dialogiin, mutta kummankaan päämäärät eivät tue avoimen vuorovaikutuksen syntymistä. Dialogisten tilanteiden ohella myös monologimaiset puhetilanteet voivat sisältää dialogisuuden aineksia, kun toinen ihminen on läsnä yleisönä tai kuviteltuna puheen vastaanottajana. Seuraava kuvio havainnollistaa puhetilanteiden suhteita, ja jatkossa eri puhetilanteiden eroja valaistaan myös esimerkkien avulla.



Kuvio 3

Julkisessa sanassa puhutaan usein keskusteluista silloinkin, kun tosiasiassa kyse on neuvotteluista. Taustalla voivat olla ankarat ristiriidat, valtapyrkimykset ja jopa sodan uhka. Sotilasliitto Naton tunnuslause sanoo ironisesti: ”*Animus in consulendo liber*” (”Neuvotteluissa on oltava vapaa henki”).[587] Todellisuudessa tavoitteet kuitenkin salataan. Joskus käsitettä ’keskustelu’ käytetään hämäämistarkoituksessa peittelemään sitä, että kyse on painostuksesta. On tunnettua, että suomalaisten enemmistö on suhtautunut torjuvasti mahdollisuuteen, että maamme hakisi puolustusliitto Naton jäsenyyttä. Asiasta on tehty toistuvia mielipidetiedusteluja ja puolustuspoliittisia selontekoja, jotka osoittavat samaa: Suomen pitäisi pysytellä liittoutumattomana valtiona.[588] Silti on yhä intressiryhmiä, jotka jatkuvasti vaativat uusia puolustuspoliittisia selontekoja. He vaativat jatkuvia kannatusmittauksia. Miksi? Siksi, että entiset eivät tyydytä heitä, koska niiden tulos ei ole heidän oman mielipiteensä mukainen. Sama nähtiin myös suhtautumisessa viidennen ydinvoimalan rakentamiseen. Ydinvoiman kannattajat olivat pitäneet tarpeellisena, että asiasta ”keskusteltaisiin” ja tehtäisiin jatkuvia mielipidemittauksia ja selontekoja, jotta edes joskus saataisiin viisari värähtämään enemmistökannatuksen puolelle.[589] Sitten voitiin sanoa, että lisäydinvoimalla onkin kannatusta ja että mielipiteenmuodostus ei ole mitenkään yksiselitteistä vaan mahdollisimman sekavaa. Tämä puolsi johtopäätöstä, että keskusteluja oli jatkettava. Keskustelujen jatkaminen merkitsee asian altistamista mielipiteiden vaihtumiselle. Keskustelu on tällöin muuttunut taivutteluksi, ja siitä on tullut propagandan väline.

On hyvä, että asioista, jotka koetaan tabuiksi, käydään perinpohjaisia keskusteluja. Mutta mielipiteenmuodostus ja ajatustenvaihto voivat muuttua myös puliveivaamiseksi. Adolf Hitler järjesti uudet vaalit 1930-luvun Saksassa aina niin kauan, kunnes osa kansasta väsyi, ja äänestämässä kävivät enää vain hänen omat kannattajansa. Lopulta saatiin heitä tyydyttävä tulos, kun Hitler valittiin valtakunnankansleriksi ”täysin demokraattisin keinoin”. On olemassa asioita, joista ei saa keskustella, kuten Suomen Karjala-kysymys. Kun Venäjän presidentti Vladimir Putin vieraili Suomessa syksyllä vuonna 2001, hän oli ilmoittanut jo etukäteen, että tästä asiasta ei sitten keskustella.[590] Keskusteluun antautuminen on ensimmäinen askel tiellä neuvotteluun. Kenties ajatus viime sodissa menetettyjen alueiden palauttamisesta Suomelle ei ole kovin realistinen eikä edes Suomen poliittisten ja taloudellisten etujen mukainen. Mutta aiheen kiertäminen osoittaa, kuinka vaikutusvaltaiseksi asiaksi jo keskusteleminen sinänsä koetaan. On valtioita, joissa asioista keskustellaan. Israelin ja palestiinalaisten välillä käydään jatkuvasti mielipiteiden- ja laukaustenvaihtoa. Luovutetuista alueista kiistellään. Myös me suomalaiset voisimme elää tietyllä tavalla ”Palestiinassa”.

Mitä merkitystä edellä sanotulla on dialogiselle filosofialle? Dialogisuus ei ole sama asia kuin keskustelu. Dialogisuuden ala on laajempi. Se

sisältää yhteisymmärryksen periaatteen ja sellaisen asenneilmaston, joka on vapaa panettelusta, manipulaatiosta ja taivuttelusta. Sen sijaan neuvotteluissa ei pysähdytä pohtimaan, vaan niissä edetään tavoitteisiin. Myöskään kenttä, jolla neuvotteluja käydään, ei ole avoin kuten keskusteluissa, vaan neuvotteluja leimaavat tietyt lähtökohta-asetelmat, joiden mukaisesti osapuolet ovat poteroissaan. Neuvotteluissa ei esimerkiksi voida palata *roll back* -periaatteen mukaisesti takaisin lähtökohtiin, vaan *status quo*, vallitseva tilanne, määrää reaali- eli valtapolitiikan tavoin ehdot. Neuvottelujen lähtökohta on siten pelipöydällä vallitseva tilanne. Jos esimerkiksi maa on vallattu, ei enää voida esittää vaatimusta, ettei sitä vallattaisi, vaan enintään, että miehitys purettaisiin. Juuri siksi vahinkoja ei pitäisi päästää tapahtumaan: ne nimittäin sanelevat puhumisen ehdot myös jatkotilanteissa, ja siksi missään asiassa ei ole myöhästyminen niin pahasta kuin sodassa.

Tärkeää on, kuten Buber painotti, että dialogisuuteen ei voida aina päästä. Vallan mittasuhteet eivät tue dialogisuuden toteutumista. Kyseeseen voi tulla jopa keskusteluista kieltäytyminen. Keskusteluista kieltäytyminen ei ole dialogisuudesta kieltäytymistä. Se on lähinnä uskon horjuttamista siihen oletukseen, että dialogisuus toteutuu itsestään. Keskusteluista kieltäytyminen voi jopa edesauttaa dialogiin pääsemistä. Keskusteluista kieltäytymiselle olennaista on, kenen aloitteesta kieltäytyminen tapahtuu. Ratkaisevaa on valta-aseman voimakkuus. Tarkastellaan seuraavaksi kahta esimerkkiä. Ne ovat: heikomman osapuolen aloitteesta tapahtuva keskusteluista kieltäytyminen ja vahvemman osapuolen aloitteesta tapahtuva keskusteluista kieltäytyminen.

HEIKOMMAN OSAPUOLEN ALOITTEESTA TAPAHTUVA KESKUSTELUISTA KIELTÄYTYMINEN. Kansainvälistä kapitalismia ja globalisoitumista vastustava Attac-järjestö kieltäytyi Euroopan unionin tarjoamista keskusteluista juuri ennen EU:n Göteborgin-kokousta. Sen yhteydessä järjestetyt mellakat johtivat useiden mielenosoittajien loukkaantumiseen ja pahoinpitelyyn poliisin toimesta keväällä 2001.[591] Attac-järjestössä koettiin, että heidän oma taloudellinen, poliittinen ja ideologinen vaikutusvaltansa oli vähäistä EU:n vaikutusvaltaan verrattuna. Kyseessä oli heikomman osapuolen aloitteesta tapahtuva kommunikaatiosta kieltäytyminen. Jos Attacin aktivistit olisivat suostuneet keskusteluihin EU:n virkakoneiston kanssa, seurauksena olisi voinut olla lähinnä se, että EU:n päättäjät olisivat käyttäneet keskusteluja perusteena omalle välinpitämättömyydelleen. EU:n virkakoneisto olisi voinut uskotella julkiselle sanalle, että ”asioista on jo keskusteltu” ja että Attacin päämääriä tai tarkoituksia ei ole enää syytä ajatella. Asianosaisia on kuultu, ja heidän mielipiteensä on jo otettu huomioon. Koska keskusteluihin on menty yhteisymmärryksessä, Attacin aktivistit ovat asettuneet EU:ssa tapahtuvan päätöksenteon taakse: hekin ovat samaa mieltä, ja ainakin he hyväk-

syvät EU:n menettelymuodot. Tämän jälkeen osapuolet olisivat palanneet valta-asetelmiinsa: EU:n pankkiirit virkaistuimilleen ja opiskelijaradikalistit pulpettiensa ääreen. Tämä olisi ollut rationalismin perinteiden mukaista. Keskustelun, yhteisymmärryksen ja rationalismin käsitteistä olisi tullut näennäisoikeutuksia valta-asetelmien jatkumiselle.

Attac-järjestössä tämä oivallettiin. Oli johdonmukaista kieltäytyä keskusteluista, koska ne olisivat tukeneet vastustajaksi koetun osapuolen intressejä. Olisi käyty pelkkiä näennäiskeskusteluja. Dialogiin ja yhteisymmärryksen ei olisi päästy. Euroopan unionin massiivinen tiedotusosasto olisi voidellut julkisen sanan omilla lausunnoillaan. Radikalistien pyrkimys markkinatalouden, globalisoitumisen ja ihmisoikeusrikkomusten kritisoimiseen olisi surkastunut pelkäksi alaviitteeksi jossakin komiteamietinnössä. Asettamalla asiansa näkyville mielenosoituksessa Attac pääsi tavoitteeseensa. Se sai runsaasti näkyvyyttä tiedotusvälineissä, poliittiset toimielimet ottivat Attacin vakavasti ja ihmiset pohtivat yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta tarkemmin, kun he huomasivat, että EU:n politiikalle on olemassa myös vaihtoehtoja. Vallan sanelema vaihtoehdottomuus on moniarvoisuutta heikentävää politiikkaa.

Johtopäätöksenä Attacin toiminnasta on, että keskusteluista kieltäytyminen voi olla oikein, jos se tapahtuu heikomman osapuolen aloitteesta. Kaikista asioista voidaan periaatteessa keskustella, mutta ei kaikissa tilanteissa. Tässä yhteydessä ei ole tarpeen vetää rajaa siihen, miten oikeutettuja osapuolten pyrkimykset sinänsä ovat tai mistä puhutaan. Keskeistä on kommunikaatiotilanteen rakenne. Jos viestintätilanteen rakenne ei tue dialogisuutta, on perusteltua, että heikompi osapuoli kieltäytyy kommunikaatiosta ja valitsee suoran toiminnan tien loputtomien keskustelujen sijaan. Ne kun kaatuvat yleensä lahjana vahvempien syliin.

VAHVEMMAN OSAPUOLEN ALOITTEESTA TAPAHTUVA KESKUSTELUISTA KIELTÄYTYMINEN. Vahvemman osapuolen kieltäytyminen kommunikaatiosta onkin sitten ongelmallisempi asia. Yhdysvaltojen suhtautuminen eräisiin arabiterroristeiksi nimeämiinsä ryhmiin ja valtioihin muodostaa tämän valtasuhteen esimerkkitapauksen. Yhdysvaltojen politiikka on ollut hyvin kaksijakoista suhteessa islamilaisiin Lähi-idän valtioihin. Muslimienemmistöisiä valtioita yhdistää yhteiseksi koettu uskonnollisuus ja arvomaailma. Siksi näissä maissa ei hyväksytä sitä, että Yhdysvallat tukee voimakkaasti Israelia, joka koetaan arabivaltioiden vastustajaksi, ja sitä, että toisella kädellään Yhdysvallat pitää liittolaisenaan esimerkiksi Saudi-Arabiaa. Isänmaallisissa muslimipiireissä Yhdysvaltojen näennäisen epäjohdonmukaisuuden katsotaan johtuvan vain siitä, että Yhdysvallat pyrkii hajottamaan arabien keskinäisen yhteenkuuluvuuden tunteen ja käyttämään öljyvaltioiden luonnonvaroja hyväkseen. Johtopäätös voi olla oikeakin. Yhdysvaltojen yhtä-

aikainen tuki keskinäisille vihollisille ei voi olla vain humanitaarista. Tämä synnyttää katkeruutta niiden muslimien keskuudessa, jotka eivät pääse nauttimaan korkean elintason suomista rikkauksista. He ovat öljy-imperiumien pystyssä pitämisen uhreja. He ovat sodan jalkoihin jääneitä aikuisia, lapsia, kokonaisia sukupolvia ja valtioita. Eniten kärsineitä ovat Jordania, Libanon ja Syyria. Myös muissa köyhissä maissa katkeruus koetaan yhteiseksi, ja syntyy Yhdysvaltojen ja rikkaiden länsivaltioiden vastaisiaääriliikkeitä.

Onnetonta on, että teollistuneina sivistysvaltioina itseään pitävissä maissa tätä mielipiteenmuodostusta ei ymmärretä eikä haluta ymmärtää. Ajattelu paljastuu filosofisesti ja sosiaalipsykologisesti alkeelliseksi. Ääriryhmittymät ja fundamentalismi leimataan terrorismiksi. Yhdysvallat ja Englanti, nuo maailmanpolitiikan Iso-Antti ja Rannanjärvi, pitävät ulkopolitiikkansa keskeisenä opinkappaleena lauselmaa: ”*We don't negotiate with terrorists.*” Pohjimmiltaan kyse on siitä, että ne eivät hyväksy erilaisia elämäntapoja. Ei ymmärretä kokonaan toisenlaisia arvomaailmoja ja symboliuniversumeita, vaan ainoastaan niitä, jotka sopivat länsimaisen ajattelun piiriin. Erilaisten arvomaailmojen ja elämäntapojen hyväksyminen on puolestaan eri asia kuin teknis-taloudellinen taantumuksellisuus tai ihmisoikeusrikkomusten salliminen, joista vieraita kulttuureita usein syytetään. Mutta ei kulttuurisen erilaisuuden sitä tarvitse ollakaan. Ihmisoikeudellisia periaatteita on noudatettava kulttuurista riippumatta.

Moralismia kylväessään todellinen rikollinen tekee kaikkensa paljastaakseen itsensä, ja näin voidaan ymmärtää myös sitä, miksi lyhin askel maailmassa on aina askel ”hyvästä” pahaan. Väkivalta ei kuitenkaan koskaan tue dialogisuutta, onpa kyse sitten järjestyneestä väkivallasta tai terrorismista. Sekä terroristien että terrorismin vastustajien voimankäyttö edustaa barbaarisuutta, ja se pienentää harjoittajansa moraalisen aseman. Myös tämän asian toteaminen voi olla moralismia. Maailmassa ei ole sivullisia, vaan tietyn kulttuurin jäseninä me olemme kaikki osapuolia.

Dialogisen filosofian valossa ei ole erikseen sotilaita ja siviilejä. Siviili on ihminen, joka pitää tätä maailmaa yllä, eikä sotilaskaan ole mikään kasvoton epäihminen, kuten Levinas huomautti. Siviilin ja sotilaan eron korostaminen on ideologista hämärtämistä, jolla ihmisarvoa riistetään sotilaalta, ja siviilin päälle asetetaan viattomuuden leima. Sotilaan ja siviilin ero voi ilmentää myös heteroseksuaalisen valtakulttuurin jakoa miehen ja naisen perinteisiin rooleihin, kun sodan käy perinteisesti mies. Sotilaan ja siviilin eroon vetoaminen on aivan yhtä moraalista kuin naisten ja lasten ajaminen ensiksi heikoille jäille. Millä tavoin muka miessotilaan henki olisi vähäarvoisempi kuin naisen tai lapsen? Ihmisarvo yritetään tällöin peittää viittaamalla sotilaan rooliin, joka ei ole edes itse valittu vaan seuraus pakottamisesta. Mitä rauhantahtoisuuteen

tulee, sotilaat ovatkin yleensä todellisia kyyhkyjä, kun taas siviilihepenissään juonittelevat poliitikot paljastuvat usein varsinaisiksi haukoiksi. Olennaista on, että ihmiset, jotka tuomitsevat voimankäytön, ovat moraaliselta asemaltaan yhtä selitysvoimattomia kuin ne, jotka käyttävät valtaa oman moraalisen asemansa vahvistamiseksi. Tarvitaan siis eri kulttuurien filosofista ymmärtämistä, ennen kuin mihinkään dialogiin voidaan päästä.

Jos kommunikaation edellytyksiä ei vallitse ja ajaudutaan keskusteluista kieltäytymiseen, on voimankäyttö tehotonta. Yhdysvallat ei onnistunut estämään sinänsä raakaa kommunistista vallankumousta Pohjois-Koreassa eikä Vietnamissa käymällä näissä maissa veristä sotaa. Yhdysvallat ei onnistunut suistamaan Irakin hallitsijaa Saddam Husseinia vallasta Persianlahden sodassa, vaikka se kieltämättä onnistuikin poistamaan Irakin joukot Kuwaitista, vaan diktaattorin valta kesti vielä kaksitoista vuotta. Yhdysvallat ei onnistunut koko Atlantinliitonkaan voimalla syöksemään vallasta Jugoslavian liittovaltion diktaattoria Slobodan Miloševićia, vaan hänkin istui vallassa aina lokakuun 5. päivään vuoteen 2000, jolloin hän suostui tunnustamaan vaaleissa kärsimänsä tappion maanmiehelleen Voijslav Kostunicalle.[592] Yhdysvallat ei ole pystynyt saattamaan New Yorkin terrori-iskuista syytettyä Osama bin Ladenia oikeuden eteen, vaikka se on moukaroinut pommikoneillaan lähes maan tasalle koko Afganistanin onnettoman vuoristovaltion, joka vain paria vuosikymmentä aiemmin oli joutunut toisen suurvallan, Neuvostoliiton, runtelemaksi. Tämä on suurvaltojen ihmisoikeuspolitiikkaa. Sitä edeltää vahvemman osapuolen saneludiplomatia ja kieltäytyminen keskusteluista. Ja tämä on väkivallan vaikutus ja teho: se lisää katkeruutta ja luo oikeutuksen heikomman osapuolen kieltäytymiselle kommunikaatiosta.

Lopulta saattaa käydä niin, että väkivaltaisen suhteen vahvempi osapuoli tekee omasta terrorisminvastaisuudestaan ideologisen aseen ja tekosyyn väkivallan jatkamiselle. Tällöin ollaan lähellä sitä kauheaa mahdollisuutta, että esimerkiksi USA ei pyrikään enää vain rankaisemaan terroristeja ja raivaamaan tilaa demokratioille. Sen sijaan suurvalta käyttää tilaisuuttaan vallan ja aggression osoittamiseen, oman kansallisen yhtenäisyytensä pönkittämiseen sekä siihen poliittisten ja sotilaallisten sankareiden laakeroimiseen, jonka uusi sotaretki aina tuo. Kun Venäjä puolestaan kalistelee aseitaan Kaukasian köyhissä maissa, kuten Tshetsheniassa ja Georgiassa, sen sanotaan sillä tavoin lisäävän kansallista itsetuntoaan ja pullistelevan Euroopan maille. Tällainen poliittinen opportunismi ja pragmatismi saattavat vahvistaa hallitsijoiden suosiota, mutta ne keräävät yhteen myös vastustajien rivejä. Vastahyökkäykset elättävät väkivallan noidankehää. Demokratian luominen Irakin, Libyan ja Saudi-Arabian kaltaisiin maihin ei voi edistyä ulkoa päin pakottamalla, vaan kestävä mahdollisuus on, että kuningashoveissa

kaivattu lakaisutyö alkaisi kansakunnan omasta aloitteesta: valtioiden sisältä. Kansainvälinen valvonta ja tuki voivat olla tarpeellisia, mutta ne eivät saisi johtaa saneludiplomatiaan. Myös Venäjä pitää Tshetsheniassa asuvia kansalaisia "terroristeina", vaikka tosiasiassa tshetsheenit ovat saamelaisten kaltainen kansakunta eteläisellä Venäjällä, eikä heidän autonomiastaan olisi Venäjälle sen enempää harmia kuin sotatoimien aiheuttamasta kielteisestä julkisuudestakaan. Jos terrorismin taustalla olevaa eriarvoistamista, sortoa ja nälkäkeskitysleirejä ei ajatella ajoissa, joudutaan asiaa pohtimaan World Trade Centerin jäljiltä ammottavan montun pohjalta. Parhaiten asiaa valaisee silloin enää trubaduuri M. A. Nummisen kirpeänsynkkä huumori: "On talo pilalla ja kuoppa tilalla, mut kookospähkinä on aina ehjä vain."[593]

Entä mitä johtopäätöksiä edellä esitetyn perusteella voidaan tehdä? Diplomatiassa ei tunneta viimeistä sanaa eikä aina ensimmäistäkään sanaa. Kommunikaatiosta kieltäytymisellä voi olla oikeutus, jos se tapahtuu heikomman osapuolen aloitteesta. Se on vaihtoehto, joka jää jäljelle, kun keskustelulle ei ole edellytyksiä. On välttämätöntä odottaa parempia aikoja ja toisen osapuolen pehmenemistä. Kansainvälisessä politiikassa toistuvat makrotasolla samanlaiset suhteet, jotka ovat voimassa ihmisyksilöiden kesken, mikrotasolla. Jos ollaan vähän aikaa hiljaa, keskusteluun kenties päästään tulevaisuudessa paremmin. Valtioneuvos Harri Holkeri kertoi toiminnastaan Yhdistyneiden kansakuntien yleiskokouksen puheenjohtajana TV2:n "Punainen lanka" -ohjelmassa. Siinä suhteellisen jurona ja suoraselkäisenä miehenä tunnettu entinen pääministerimme kertoi, miten tarpeellinen joviaalin sovittelijan tehtävä voi olla rakennettaessa yhteisymmärrystä sellaisten osapuolten välille, joiden kiista on lukkiutunut auktoriteettiasemiin ja joiden kesken vallitsee etupäässä symbolinen ja periaatteellinen arvovaltakonflikti.[594] Tarvitaan välittäjä, kolmas, aivan kuten Levinas ajatteli.

Myös valtioneuvoksen selittämässä IRA:n ja brittihallinnon sovittelutapauksessa neuvotteluyhteyden katkaisseet osapuolet alkoivat *ensin* puhua asioistaan välittäjälle toinen toistaan syyttäen. Vasta jään alettua sulaa he alkoivat käydä keskustelua keskenään. Vaikka dialogi tarkoittaa yleensä kahdenvälistä keskustelua, on keskustelun totuudellisuudelle tarpeellista, että sitä arvioi myös kolmas osapuoli. Se voi olla niin sanottu kolmas valtiomahti eli julkinen sana, tai se voi olla puolueeton diplomaattinen välittäjä. Olennaista on, että maailma ei lopu keskusteleviin osapuoliin, vaan puhuessani sinulle, siis jollekin tietylle ihmiselle, puhun aina myös jollekin kolmannelle ihmiselle. Sanomani oikeutus riippuu siitä, mitä artikulaatioasemastani yleensä ajatellaan. Kenenkään vaikutusvallattomuus ja mahti eivät rajoitu vain omaan asemaan tai toiseuden objektivoimiseen, vaan mukana on aina myös kolmas osapuoli, joka kansainvälisten suhteiden kyseessä ollessa voi tarkoittaa koko ihmiskuntaa. Tämä on sekä Buberin että Levinasin

filosofian mukaista. Kommunikaation valtasuhteissa heijastuu keskusteluosapuolten epäsymmetrisyys, jota ei tulisi peittää näkyvistä, vaan epäsymmetria pitäisi tunnustaa osaksi ihmisten ja yhteisöjemme situaatiota. Epäsymmetrisyyttä ei pitäisi *hyväksyä*, mutta sitä tulisi *ymmärtää* pyrittäessä oikeudenmukaisempaan maailmaan.

7.6.2. Miksi kansallista politiikkaa tarvitaan?

Kansainvälisen tason ja yksilötason väliin jää kansallinen taso. Kansallinen tapahtumataso on myös etnisten konfliktien merkittävä toteutumisyhteys. Kansainvälisyyden käsitteen tekee mahdolliseksi juuri kansallisuuden käsite. Ei ole kansojenvälisyyttä eikä monikansallisuutta ilman kansoja ja kansallisuuksia. Kansallinen kulttuuri on ehto sille, että kansainvälisyydellä voi olla sisältö. Kansallisten identiteettien hämärtyminen ja kansallisen tapahtumatason marginalisoiminen ovat seurauksia siitä, että kansainvälisiä tapahtumia hallitsevat pelkät muodot. Syitä siihen on kaksi. Toinen on kapitalismin levittäytyminen maailmanlaajuiseksi ideologiaksi, ja toinen on Euroopassa vallitseva poliittinen integraatio. Niitä yhdistää, paitsi toinen toistaan tukeva vaikutus, myös se että ne molemmat voivat karata kansallisen päätöksenteon hallinnasta.

Markkinatalouteen on usein liitetty taloudellisia ja poliittisia vapausihanteita. Euroopan valtiot ovatkin tähän asti pysyneet uskollisina poliittiselle tahdonmuodostukselle eli omille kansalaisilleen. Euroopan unionissa poliittinen päätöksenteko kuitenkin etääntyy kansalaisista ja korvautuu vähitellen valtiokapitalismilla. Valtiokapitalismilla tarkoitetaan sitä, että valtio ei enää huolehdikaan kansalaisten eduista ja sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta vaan pyrkii vain turvaamaan kapitalismille mahdollisimman suotuisat toimintaedellytykset. Kun valtio ja kapitalismi lankeavat Euroopan unionissa yhteen, EU:lle voi käydä kuten noidan oppipojalle, joka ryhtyi kokeilemaan taitojaan mestarin poissa ollessa. Hän onnistui lietsomaan henget liikkeelle mutta ei kyennytkään lopulta pysäyttämään niitä.

Poliittiselta kannalta merkittävimmät etniset konfliktit kohdataan joko *kansainvälisellä tasolla* tai *yksilötasolla* ihmisten ajautuessa toisiaan vastaan arkipäivän elämässä. Seurauksena on ollut valtioiden välisiä erimielisyyksiä tai suuria poliittisia sopimuksia, joiden merkitys valkenee vasta, kun on nähty niiden toimivuus käytännössä. Toisaalta seurauksena on ollut arkipäivän rasismia, kun kansalliset intressit ovat ajautuneet konfliktiin ihmisten henkilökohtaisessa elämässä. Kansallinen taso ei ole niin helposti sivuutettavissa, kuin on luultu. Epäoikeudenmukaista on, että valtioiden itsemääräämisoikeutta puolustavat henkilöt voidaan pyrkiä leimaamaan yksiselitteisesti ”äärioikeistolaisiksi”, vaikka kansallisen itsemääräämisoikeuden kannattajat ammentaisivat motiivinsa

esimerkiksi kansallisfilosofimme J. V. Snellmanin viitoittamasta ajatteluperinteestä. Varsinkin nykyisissä akateemisissa piireissä on yleistynyt sellainen käsitys, että tieteenharjoittajien pitäisi ikään kuin automaattisesti ja kyseenalaistamattomasti edustaa monikulttuurisuutta, tai muuten heidät määritellään epäeettisiksi. Todellista vastuuttomuutta on mielestäni kuitenkin kansallisvaltioiden halveksuminen ja se, että kansainvälisyyteen yritetään pakottaa. Kulttuurien moneutta edustavat parhaiten itsenäiset kansallisvaltiot, kun taas kansainvälistymisen vaatimuksiin kritiikittömästi suhtautuvia yksilöitä ja viranomaisia on tapana kutsua internationalisteiksi, eli internatseiksi.

Dialogisuuden kannalta on tärkeää, että keskusteluja voidaan käydä tasolla, johon yksilöiden ja ryhmien taso on liian suppea ja kansainvälinen taso liian mahtipontinen, etäinen ja mittasuhteiltaan väärä. Tämä taso on kansallisvaltion taso. On kielteistä, jos Suomessakin kaikki keskeiset kysymykset ihmisten sosiaaliturvasta, sairaanhoidosta, vanhustenhuollosta ja aluepolitiikasta asetetaan vain kansainvälisessä viitekehyksessä, toisin sanoen Euroopan unionin näkökulmasta. Normien universalisoiminen voi olla meille haitaksikin, sillä se on usein merkinnyt standardien ja tavoitetasojen höllentämistä. Näin on käynyt esimerkiksi sosiaaliturvan kohdalla. Vahingollista on, jos ihmisten eriarvoisuus lisääntyy kansallisella tasolla. Tällöin kohdattavat konfliktit eivät ole ensisijaisesti kansainvälisiä tai pelkästään yksilöiden välisiä. Myös oman maan poliittinen hallinto voi eksyä kansallista etua puolustavasta roolistaan. Voidaan kokea, ettei poliittinen hallinto edustakaan kansalaisten mielipiteitä ja intressejä vaan vieraiden valtioiden tai liittovaltion intressejä. Ne voivat olla kaukana kansalaisten omista päämääristä ja tavoitteista.

Näennäisesti yhtenäiseen kansakuntaan kuuluvat ihmiset voivat kokea itsensä syrjäytetyiksi omassa maassaan. Suomessa tällaista kansallista repeytymistä on pelätty, koska viimeisestä kansallisesta konfliktistamme ei ole ehtinyt kulua vielä sataakaan vuotta. Juuri siksi eriarvoisuus on maassamme arka puheenaihe, johon helposti reagoidaan. Maamme saarivaltiomaisuus, omaleimainen kieli ja aseveliakseli ovat pitäneet huolta kansallisesta yhteenkuuluvuuden tunteesta. 2000-luvulle tultaessa monet ihmiset ovat arvostelleet uutta taloudellista ja sosiaalista repeytymää. Luokkajako on astunut uudelleen voimaan. Ruuhka-Suomen ja muuttotappiokuntien välinen elintasokuilu heijastelee syrjäseutujen leimautumista entistäkin syrjäisemmiksi. Seurauksena on katkeruutta ja haluttomuutta osallistua poliittiseen vaikuttamiseen. Jos koko diskurssi käydään vain kansainvälisyyden ehdoilla, jääkö kansalliselle ajattelulle ja filosofialle tilaa? Kuitenkin hyvinvointi, joka maahamme on luotu, on tuotettu nimenomaan kansallisen politiikan kautta. Kansallista pääomaa olivat Sonera, Kemira, Neste ja Imatran Voima. Kansallisia ratkaisuja ja ponnistuksia on vaatinut yliopistoverkoston ulottaminen koko maan

laajuiseksi. Kansallisessa puitteessa on tehty onnistunutta alue-, sosiaali- ja koulutuspolitiikkaa.

Suolaa sanotaan hiljaiseksi tappajaksi, koska se voi tuottaa verenpainetaudin ilman, että ihminen itse huomaa mitään. Myös näennäisesti yhtenäinen kansallisvaltio, kuten Suomi, voi vähitellen ajautua sisäisen pirstoutuneisuuden tilaan. Kansallisen tason sisäpuolella tapahtuva syrjäytyminen, poliittinen vieraantuminen ja asenteiden lukkiutuminen ovat tärkeimpiä syitä myös muissa valtioissa kohdattuihin sisäisiin konflikteihin ja pakolaisvirtoihin. Kansallinen tapahtumataso, avoin kansallinen dialogi, kritiikki ja filosofia ovat hyvinvointiyhteiskunnan kivijalka.

Edustuksellinen vallankäyttö on aina harvainvaltaa kansanvallan nimissä. Siksi kansallisen politiikan ongelma on aina keskustelun ongelma. Tilanne ei ole kovin erilainen moderneissa kansallisvaltioissa kuin se oli Ateenan kaupunkivaltiossa, jossa demokratian esiairueet tervehtivät sodasta palaavia orjia Pallas Athenen kultainen kilpi auringossa kimmeltäen. Myös nykyisin monet ihmiset deprivoituvat ja kieltäytyvät poliittisesta kommunikaatiosta. ”Ei ole mitään hyötyä vaikuttaa, jos ei ole mitään hyötyä vaikuttaa.” He kieltäytyvät ilmaisemasta näkemyksiään vaaleissa, vaikka juuri se olisi se ainoa mielipiteiden ilmaisemisen foorumi. Kommunikaatiosta kieltäytyminen tapahtuu tällöin heikomman osapuolen aloitteesta. Sitä on pidettävä oikeutettuna mutta myös oireellisena lopputulosta ajatellen. Seurauksena on syrjäytymistä, joka elättää itseään.

Haluttomuus poliittiseen vaikuttamiseen voi heijastella myös ihmisten yksilöllistymistä. Äänestämisen karttaminen voi kertoa siitä, että ihmiset eivät halua päättää *yhdessä*, vaan he haluaisivat päättää *itse*. Olisikin tehtävä kuten ihmiset haluavat ja jaettava päätösvaltaa niin, että ihmiset olisivat yhä vaikutusvaltaisempia omissa asioissaan, eikä oikeudenmukaisuutta tarvitsisi perustaa keskiarvopäätösten varaan. Tasa-arvoa pitäisi luoda erilaisuuden eikä samanlaisuuden ideaalin kautta. Tasa-arvoisuuden rakentamisessa yksilöllisyyden varaan pitää kuitenkin olla kriittinen, sillä myös omiin poteroihin kaivautumista voidaan pitää defensiona uhkaavaa maailmaa vastaan.

Mitä pienempiä poliittiset yksiköt ovat, sitä suurempaa on yksilön pienikin vapaus. Monikansallisissa valtioissa demokratia on keskitettyä kansanvaltaa, kun taas kansallisvaltiossa demokratia on hajautettua, aitoa kansanvaltaa. Tämä on hyvä muistaa liittovaltioon integroituvassa EU-Suomessa. Toisaalta en usko mihinkään ”matkapuhelindemokratiaan”, jonka mukaisesti ihmiset äänestäisivät pikkuasioista esimerkiksi digi-TV:n tai internetin välityksellä. Se johtaisi vain ryhmäkuntaistumiseen, ja purjevenesatamien rakentamisesta kiinnostuisivat lähinnä kokoomuslaiset – sosiaaliturvasta sosialistit. Intressiryhmien mukaan jakautuva osallistujaotos ei edustaisi todellisia poliittisia voimasuhteita. Siksi vain edustuksellinen demokratia voi taata mielipidevallan totuu-

denmukaisen jakautumisen. Poliittisen vaikuttamisen vaikeus ei olekaan välineellinen. Demokratian ongelma on keskustelun ongelma: *miten mielipiteet saataisiin kanavoitumaan demokraattisten päätöksentekoelinten kautta?* Erityisen tärkeitä olisivat *suorat yhteydenotot* luottamushenkilöihin. Tulevaisuudessa pitäisikin yhdistellä edustuksellisen demokratian, lähidemokratian ja suoran demokratian muotoja, ja pitäisi rakentaa avoimen keskustelun foorumeita. Kreikkalaisessa kaupunkivaltiossa sellaisena toimi *agora*, tori, jolla ihmiset saattoivat kohdata ja vaihtaa ajatuksia. Internet ja sähköisen äänestämisen järjestelmä pitäisikin ottaa käyttöön edustuksellisen kansanvallan *neuvoa-antavina* välineinä, ja pitäisi kouluttaa erityisesti poliittisten edustajien kuuntelukykyä. Poliitikkoa ja krokotiilia yhdistää nykyisin se, että molemmilla on suuri suu mutta ei korvia ollenkaan.

7.7. ETNINEN SYRJINTÄ JA EUROOPAN UNI

Transsendentaalifilosofiat ovat tekemisissä rajojen kanssa. Transsendentaalifilosofioissa on kyse rajoista, toiseudesta, vieraudesta, erilaisuudesta ja eroista. Maailmaan sisältyy uskomattoman paljon enemmän eroavaisuuksia ja erilaisuutta kuin suomalaisesta näkökulmasta voisi ajatella. Lähtökohtana monikulttuurisessa Euroopassa on, että säilytetään ja tuetaan erilaisuutta. Keskeiseksi kysymykseksi muodostuu, miksi pyrkiä tekemään Suomesta etnisesti monikulttuurista valtiota, kun maailma sinänsä on jo monikulttuurinen. Kulttuurien moninaisuutta puolestaan edistää se, että maailmassa on omaleimaisia ja kansallisesti itsenäisiä maita, kuten Suomi. Toinen tarkastelun arvoinen aihe on se, miten voitaisiin pitää yllä erilaisuutta keinoin, jotka eivät johda konflikteihin, kun suuri osa erilaisuudesta sisältää mahdollisuuden kulttuurisiin ristiriitoihin. Kuten edellä on useasti todettu, ”moniarvoinen” tarkoittaa yleensä samaa kuin ”sisäisesti ristiriitainen”.

Tässä mielessä on ajateltava myös Syreeni-ohjelman päämääriä ja tavoitteita. Suomen Akatemia on poliittisesti johdettu organisaatio. Sen toimikunnat valitsee ja nimittää valtioneuvosto. Suomen Akatemian ohjelmat ja hankkeet ovat sen oman määritelmän mukaisesti ”tiedepolitiikan instrumentteja” eli välineitä. Tiedepolitiikan ja instrumentin käsitteet ovat paljastavia. Ne suorastaan tarjoavat kriitikon eteen väitteen, että tutkimus onkin tendenssinomaista. Siksi on varottava mahdollisuutta, että ohjelmat ja hankkeet muodostuvatkin instrumenteiksi, joiden kautta poliittinen hallinto ”ostaa” tutkijakunnalta haluamiaan mielipiteitä kilpailuttamalla rahapulassa olevia tutkijoita keskenään. Tieteenharjoittajan on joskus hyvä myös itse kieltäytyä vastaanottamasta tutkimusrahoitusta, jos se vaatii sitoutumaan vieraisiin poliittisiin pyrkimyksiin tai estää esittämästä omia yhteiskunnallisia

mielipiteitä. Ongelmallista tässä vaihtoehdossa on se, että juuri vaikenemista tiedepolitiikan viranomaiset saattavat tutkijakunnalta toivoa.

7.7.1. Poliittiset puskurit ja valtiolliset välittäjät

Syreeni-ohjelman pyrkimys syrjinnän vähentämiseen on osa Suomen hallituksen Eurooppa-politiikkaa. Se on osa hallituksen poliittista koneistoa, jolla koetetaan paikata liittovaltiopolitiikan tuottamia vaurioita. Niitä syntyy, kun kansallisia raja-aitoja murskataan, kansallisvaltioita romutetaan ja kansainvälinen kapitalismi vaatii väestöjen ja työvoiman pakkosiirtoja. Siksi myös tieteellisistä ohjelmista voi helposti tulla politiikan työkaluja ja käsikassaroita. Myös Syreeni on erittäin pitkälle pragmaattiseksi suunniteltu ohjelma. Se tähtää juuri niiden sivuseurausten korjailuun ja lieventelyyn, joita Euroopan unionin liittovaltiopolitiikka tuottaa.

Suomen ulkopolitiikan tärkeimpiä tuloksia on, että meidän maassamme ei ole merkittäviä etnisiä konflikteja. Sellaisia on esimerkiksi Irlannissa, Itävallassa, Saksassa, Venäjällä, Virossa, Yhdysvalloissa ja monessa muussa maassa. Meidän maassamme etniset pulmat eivät ole olleet suuri ongelma. Tästä tuloksesta on hyvä pitää kiinni. EU:n liittovaltiopolitiikan myötä tätä tulosta ollaan horjuttamassa. Kyse ei ole vain koulutetun työvoiman liikkumisesta EU:ssa vaan myös siitä, mitä tapahtuu, jos esimerkiksi Turkki liittyy Euroopan unionin jäseneksi tai EU poistaa viisumipakon venäläisiltä. Tämä saattaisi merkitä sitä, että Suomeen virtaisi tuhansia tai jopa kymmeniä tuhansia maahanmuuttajia, joilla on EU:n legitimoima oikeus elää ja asua maassamme. On vaikea ennustaa, miten silloin kävisi. Etniset barrikadit saatettaisiin pystyttää raja-asemien sijasta yrityksiin, yhteisöihin ja ihmisten välisiin suhteisiin, keskelle kansalaisyhteiskuntaa. Tuloksena voisi olla, että esimerkiksi yritykset valitsisivat työntekijänsä entistä tarkemmin perustein. On vaikea sanoa, kuka silloin olisi syrjityn asemassa, suomalainenko, joka häviäisi itsensä alihinnoittelevalle halpatyövoimalle, vai ulkomailta tullut, jota ei kelpuutettaisi työhön esimerkiksi heikon kielitaidon vuoksi. Seksityöläiset, hiv ja huumeet ovat joka tapauksessa liikkuneet rajojen yli kiivaaseen tahtiin vielä tullimuodollisuuksienkin aikana.

Tärkeää on, mitä tiedämme ihmisten käyttäytymisestä kokemustemme perusteella: rajat pystytettäisiin todennäköisesti johonkin. Jos ne eivät ole valtioiden rajoja, ihmiset pystyttävät omat rajansa. Ne voivat olla asenteellisia, taloudellisia tai jopa rasistisia. Tällöin on tarpeen muistuttaa myös rasismin käsitteen alkuperästä. Sana rasismi juontuu englannin kielen sanasta *race*, joka tarkoittaa ”rotua”. Sama sana tarkoittaa myös ”kilpailua”, kuten lauseessa ”*Let’s begin the race*” (”Kilpailu alkakoon”). Nykyäänkin on olemassa tieteenharjoittajia, jotka pitävät rotu-

oppia pätevänä. Biologian näkökulmasta ihmisrodut ovat tieteellisiä tosiasioita. Ihmiskunta luokitellaan euripidiseen, mongolidiseen ja negroidiseen rotuun.[595] Rodut ovat yhtä selviä biologisia tosiasioita kuin kilpailu on yhteiskunnallinen tosiasia. Olen itse esittänyt kritiikkiä kilpailuun perustuvia luokitteluja ja naturalismia vastaan. Toisaalta pelkkä biologinen jako ihmisrotuihin ei synnytä vielä rasismia. Rasismi onkin rotujen välistä syrjintää, joka perustuu kilpailuun. Rasismi ei synny rotuopista, etnisyydestä eikä erilaisuuden tunnustamisesta sinänsä vaan niihin liitettävästä *kilpailuideologiasta*. Siksi ei pitäisikään tukea sellaisia maailmankatsomuksia, jotka haluavat edistää kilpailun legitimoitumista yhteiskunnalliseksi valikoitumisperiaatteeksi. *Racing* johtaa rasismiin. Tämä merkitsee sitä, että myös konflikteja lietsovalle rajojen purkutyölle pitää asettaa rajat.

Rasismi on puolustusreaktio. Se on ilmiö, jota kukaan ei toivo. Sen vuoksi on hyvä palauttaa mieleen, että politiikka on valitsemista monesta sellaisesta vaihtoehdosta, joka sisältää sekä hyviä että huonoja puolia. Politiikka on kompromissien etsintää. Onko parempi, että on olemassa kansallisvaltioiden Eurooppa ja etniset konfliktit pyritään kohtaamaan valtioiden välillä ja rajoilla? Vai onko parempi, että kansallisvaltiot häivytetään ja etniset konfliktit siirretään osaksi kansalaisyhteiskuntaa, ihmisten suhteita ja organisaatioita? Kenties muitakin mahdollisuuksia on olemassa, jos ihmiset suostuvat muuttamaan asenteitaan, mutta kuinka pitkälle se voi onnistua poliittisen realismin valossa? Tässä mielessä Buber ja Levinas olivat hieman epärealistisia filosofeja. Heidän ajattelunsa piirtää etiikan sektorille pysyvästi merkityksellistä oikeudenmukaisen yhteiselämän kuvaa, mutta etnisiä konflikteja ei voitane siirtää ratkaistaviksi yksilöiden välisiin suhteisiin. Tarvitaan valtiollisia välittäjiä ja poliittisia puskureita.

Siksi ajattelen etnisten ongelmien kansainvälisestä kohtaamisesta maltillisemmin kuin Levinas. Varsinkin ihmisoikeusongelmat paljastavat, että jokin yhteinen käsitys hyväksyttävästä ja tuomittavasta on oltava. Tässä mielessä Levinas ja Buber pystyivät valaisemaan kansainvälisen etiikan antropologista perustaa. Dialoginen ajattelu ei kenties kykene venymään ihmisten kohtaamisesta kansainvälisten pulmatilanteiden *ratkaisemiseen*, mutta se voi auttaa *ymmärtämään* niitäkin. Dialogisen metodin soveltamisala päättyy siinä, missä valtioiden rajat alkavat.

Vaikka pidänkin monikulttuurisuuden ihannetta hienona, joudun oman analyysini pohjalta suhtautumaan siirtolaisuuteen torjuvasti. Näin teen tukeakseni sellaista monikulttuurisuutta, joka avautuu itsenäisten kansallisvaltioiden vahvistamisen kautta ja joka takaa paremmat mahdollisuudet aitoon eurooppalaiseen moniarvoisuuteen ja kulttuurien moneuteen.

Kuten jo tämän pääluvun alussa huomautin, transsendentaalinen

reflektio päät(t)yy aina politiikkaan. Se ei johdu niinkään siitä, että politiikka olisi filosofeille erityisen houkutteleva aihe, tai siitä, että transsendentaalifilosofiat itse olisivat poliittisia. Transsendentaalifilosofioiden päätyminen politiikkaan johtunee enemmänkin filosofian mahdollisuuksien päättymisestä, minkä Levinas totesi myös itse. Politiikka jää väistämättä transsendentaalisen filosofian ulkopuolelle, ja poliittisten kysymysten ratkaisemiseen on edettävä toista tietä.

7.7.2. Pienten erojen politiikka ja läheisyyshypoteesi

Entä mitä tuo kansalliseen omaleimaisuuteen liittyvä politiikanteko on? Onko kansojen välillä eroja, ja miksi niiden välillä olisi tarpeen pitää etäisyyttä? Miksi ne ovat omasta aloitteestaan tehneet niin, ja yritetäänkö kanssakäymistä lisäämällä vain kääntää jokien kulkusuuntaa? Historian valossa Jenisein virtaussuunnan vaihtaminen onkin osoittautunut melko helpoksi hankkeeksi, jos sitä verrataan yrityksiin muuttaa ihmisten hyvin itsekästä ja oman edun tavoitteluun tähtäävää luontoa. Ihmisluonnolla en tarkoita tällöin niinkään biologisia olemuspiirteitä kuin suoraan ihmisten käyttäytymisestä luettavissa olevia historiallisia seikkoja.

Kansainvälisen kanssakäymisen ja monikulttuurisuuden lisäämiseen tähtäävää politikkaa on usein koetettu perustella kritisoimalla niin sanottua ”pienten erojen politiikkaa”. ”Pienten erojen politiikalla” tarkoitetaan sitä, että kansakunnat muistuttavat pitkälti toisiaan ja että niiden välillä ei ole suuria eroavuuksia, mutta *keskinäisen läheisyytensä* vuoksi ne korostavat omalle identiteetilleen tärkeitä erityispiirteitä ja ajautuvat sen vuoksi riitoihin. Esimerkkinä käytetään usein Suomen ja Ruotsin välisiä suhteita – tai islamilaisen ja kristityn maailman suhdetta toisiinsa.

Suomen ja Ruotsin tapaukseen kyseinen teoria sopiikin hyvin, sillä maat ovat melko samankaltaisia, ja niiden välinen kiistely vaikuttaa usein keinotekoiselta. Mutta siitä ei suinkaan seuraa, että pieniä eroja olisi syytä pitää merkityksettöminä. Myös suomalaisten ja venäläisten välillä on vain ”pieniä eroja”, ja olemme läheisiä naapureita, mutta suhteiden konfliktiherkkyys ei silti johdu vain siitä oman identiteetin vahvistamiseen liittyvästä itsemääräämisoikeuden korostamisesta, jonka kautta pidämme välimatkaa yllä. Takanahan on verinen historia, toisin sanoen kansojen kokemukset edellisistä sodista. Etäisyyden pito perustuu siis historiallisiin tosiasioihin, joita ei voida psykologisoida pelkiksi asennoitumiskysymyksiksi.

Vielä selvemmäksi ”pienten erojen politiikkaan” vetoamisen ongelmallisuus tulee, jos verrataan Kiinan suhdetta Japaniin ja Taiwaniin. Japani miehitti aikoinaan suurta osaa Kiinasta, minkä katsotaan edel-

leen herättävän katkeruutta kiinalaisissa. Kiina taas painostaa Taiwania kieltäytymällä tunnustamalla sen itsenäisyyttä ja pitäen Formosan saarta yhtenä maakuntanaan. Lisäksi manner-Kiinassa vallitsee kokonaan toisenlainen yhteiskuntajärjestelmä. Sen enempää Kiinan ja Taiwanin kuin Kiinan ja Japaninkaan välisiä konflikteja ei voida kääntää tieteellisten tematisaatioiden kaleidoskoopeissa pelkiksi asennoitumiskysymyksiksi. Takana on poliittisia tosiasioita.

Ja islamia ja kristinuskoa vertailtaessa jo itse perusotaksuma voidaan osoittaa vääräksi: kyseessä eivät ole alun alkaenkaan *pienet* vaan melko *suuret* erot, jotka koskevat uskontojen suhtautumista demokratiaan, ihmisoikeuksiin ja tasa-arvoon. Kristinusko korostaa armoa, kun taas islamissa ihminen tuomitaan tekojensa mukaan. Lisäksi kyseisiä uskontokuntia erottaa Välimeren ja Bosborinsalmen kautta piirtyvä maantieteellinen etäisyys.

Siitä, onko läheisyydellä tai etäisyydellä sinänsä vaikutusta ihmisten poliittiseen asennoitumiseen, on myös kiistelty. Niin sanotun kontakti- eli *läheisyyshypoteesin* mukaan ihmiset ja kansat ymmärtävät toisiaan ja hyväksyvät toisensa paremmin, jos ne oppivat tuntemaan toisensa läheisen vuorovaikutuksen pohjalta. Gordon W. Allportin (1954) nimiin kirjatulla kontaktihypoteesilla tarkoitetaan oletusta, että mitä läheisemmissä tekemisissä eri kansanryhmät ovat, sitä vähemmän niiden välillä esiintyy eripuraa, epäluuloa ja väkivaltaisia yhteenottoja. Toisaalta tämäkin olettamus on ollut helppo osoittaa vääräksi jo pelkkien yleishavaintojen pohjalta, ja paremmin voitaisiin väittää, että läheisyys *lisää* konfliktien mahdollisuutta. Kantaväestöjen maahanmuuttajavastaisuushan on yleisintä juuri siirtolaislähiöissä, joissa ghettoblasteri soi. Teorian kannattajat ovat voineet enää turvautua tyypilliseen akateemiseen perääntymisen tapaan: 'Teoria päteekin vain tietyissä oloissa, jos kontakti on virallinen, pitkäaikainen, tasavertainen ja niin edelleen…'.

Myöhemmin on todistettu, että kontaktihypoteesi on riittämätön selittämään sisäryhmän suosimisen vähentämistä ja myönteisen asenteen muodostumista ulkoryhmän jäseniä kohtaan. Esimerkiksi Muzafer Sherifin (1966) poikaleirikoe todisti sen, että pelkkä kontakti ei takaa ryhmien välisten suhteiden paranemista ja että jo pelkkä tietoisuus toisen ryhmän olemassaolosta voi lisätä oman ryhmän suosintaa ja vihamielisiä asenteita toista ryhmää kohtaan. Vasta ulkoisen päämäärän tai tehtävän antaminen ryhmille lisäsi niiden yhteenkuuluvuutta, mutta tällöinkin yhteistoiminta oli puhtaasti ulkoisen pakon sanelemaa.

Kontaktit eivät siis johda hyväksymiseen, jos ja kun itse tilanteita ei ole koettu *hyviksi*. Pelkkä mekanistinen oletus ihmisten taipumuksesta käyttäytyä esimerkiksi suvaitsevasti tietyn *läheisyyden* vallitessa ei päde, vaan asian ratkaisee viime kädessä se, onko *itse asia* kielteinen, myönteinen vai neutraali. Niinpä tämäkin kysymys joudutaan ratkaisemaan *arvoulottuvuudella* eikä sellaisen olettamuksen nojalla, joka sanoo, että

läheisyys sinänsä aiheuttaisi *konfliktien vähenemistä*.

On kiintoisaa huomata, kuinka jokin poliittinen ideologia lähtee lentoon tieteeksi naamioituna ja sitä aletaan pitää kritiikittömästi totuutena, vaikka se ei perustuisi mihinkään kummempaan kuin keksijänsä mielipiteeseen, tarkoitusperään tai käsitykseen. Ja lopulta näitä mielipiteidenvaraisia teorioita voidaan käyttää jopa oikeudenkäyntien todistusaineistoina. Kontaktihypoteesia ja ”pienten erojen narsismia” koskevat teoriat ovat olleet juuri sellaisia poliittisia näennäisteorioita. Etäisyys ja läheisyys ovat siis ongelmallisia asioita paitsi ihmisten välillä, myös kansojen ja kulttuurien välisissä suhteissa. Todellinen dialogisuus näyttää vaativan myös kansakunnilta juuri sitä kunnioitusta, varovaisuutta ja arvonantoa, jota korostun puhuessani ihmisyksilöiden suhteista.

Luonnollisesti myös ihmisyksilöiden väliset erot ovat usein pieniä mutta erittäin merkittäviä. On esimerkiksi päätelty, että jo kolmen yksikön taantuma väestön älykkyyden keskiarvossa merkitsisi katastrofia koko kulttuurin kannalta.[596] Lisäksi on havaittu, että ne yksilöt, joiden älykkyysosamäärä poikkeaa toisistaan kahdenkymmenen pisteen verran, eivät voi enää ymmärtää toisiaan kovin hyvin vaan puhuvat käsitteellistä moniselitteisyyttä vaativista asioista toistensa ohi.[597] Käytännön näyttöä näistä asioista saamme arkitodellisuudesta joka päivä, joten myöskään kyseisissä tutkimustuloksissa ei pitäisi olla mitään ihmettelemistä. Esimerkiksi jokainen lapsi kohtaa jossakin vaiheessa elämäänsä sen havainnon, että hänen kaverinsa ”putoavat” hänen kyydistään eivätkä ymmärrä häntä itseään, mikä dramaattisella tavalla rikkoo näennäisesti samalle viivalle asetettujen koululaisten välisen yhteenkuuluvuuden tunteen. Minulle oli järkytys huomata noin kymmenvuotiaana, että samanikäinen luokkatoverini väitti kiven kovaan sanan ”sallittu” merkitsevän samaa kuin ”kielletty”, kun itse tiesin tuon sanan tarkoittavan ’luvallista’. En tiedä, miten hän on myöhemmin pärjännyt elämässä. Tällaiset tapaukset osoittavat, että kognitiiviset kuilut ovat tosiasioita. Samaan tapaan kuin empiirisen tutkimuksen on syytä myöntää tässä kirjassa arvosteltu rajoittuneisuutensa, myös dialogisen filosofian pitää myöntää, että tiettyjen biologisten ja kognitiivisten ehtojen toteutuminen on välttämätöntä keskustelujen käymiselle. Dialogisuuden toteutumiseksi tiettyjen älyllisten taustaehtojen pitää täyttyä, mihin kaikki ihmiset eivät näytä olevan valmiita idealistien hyvistä toiveista huolimatta.

Edelleen voidaan palata siihen, eikö kuitenkin erilaisten ja eri tavalla ajattelevien ja toimivien ihmisten pitäisi osoittaa toisiaan kohtaan ystävällisyyttä ja pyrkimystä ymmärtämiseen. Kyllä varmasti pitäisi. Kiintoisaa kansainvälisen politikan piirissä onkin se, että vihollinen näyttää olevan aina jossain: jos se ei ole kommunismi, se on kapitalismi. Ja kun totalitarismi kaatui Euroopassa, sen tilalle on astumassa islamilainen despotia. Tämä jatkuva kiertokulku herättää kysymyksen, ilmentävätkö nämä aatteet sittenkään omaa itseään, vai onko kyse vain köyhien ja

rikkaiden välisestä kuilusta tai vallankäyttäjien ja hallittujen suhteista, ja eri suuntausten nimet vain vaihtelevat kuin viirit tangoissa? Vai onko jatkuvassa eripuran lietsonnassa kyse suoranaisesta pahuudesta: epäluulosta, epäoikeudenmukaisuudesta ja siitä, mitä uskonnoissa kutsutaan synniksi.

Hyvää ja pahaa sinänsä ei ole oman käsitykseni mukaan olemassa. Pahuus tulee pahoista ajatuksista ja teoista, ja niitä puolestaan lietsovat uskonnot ja ideologiat. Poliitikot ja teologit ovat halki vuosisatojen uskotelleet, että hyvä ja paha ovat olemassa ikään kuin esineenkaltaisina olentoina ja että niillä on jopa henkilöllisyys. Niin hyvyys kuin pahuuskin on personifioitu muutamiin ihmisiin tai mielikuvitushahmoihin. Tämä on kuitenkin eräänlainen hämäystemppu. Tosiasiassa ”hyvä” ja ”paha” eivät ole substantiiveja, jotka viittaisivat joihinkin olentoihin, vaan ne ovat adjektiiveja, jotka kuvailevat, *minkälainen* maailma on. Ne siis välittävät eräänlaisen peruskokemuksen elämästä. Se puolestaan riippuu ihmisten ajatumisesta sekä toisiaan vastaan että luontoa vastaan – ja omien voimiensa osoittautuessa riittämättömiksi mahdollisesti myös itseään vastaan kamppailussa eloonjäämisestä. Tämän analyysin tuloksena voidaan siis toistaa huomautus, että eettiselle kanssakäymiselle välttämätöntä on hyvä tahto. Ihminen voi tehdä tahtonsa avulla paljon, onpa tuo tahto sitten hyvä tai paha. Valitseminen puolestaan jää jokaisen ihmisen oman moraalisen harkinnan asiaksi. *Tässä mielessä* voidaan siis sanoa, että hyvyys ja pahuus ovat maailmassa vaikuttavia voimia.

7.7.3. Kansallisvaltioiden monikulttuurinen Eurooppa

Kylmä sota jakoi Euroopan kahtia, kunnes sosialismin romahdus yhdisti sen taas. Sitten kävi niin, että Euroopan unioni, jonka piti integroida maanosamme valtiot, tosiasiallisesti jakoi Euroopan uudelleen kahtia. Tämä kahtiajako on pätenyt Euroopan unionin ja siihen kuulumattomien valtioiden kesken. Mutta sen rinnalla vaikuttaa myös toinen dualismi. Vaikka kaikki Euroopan valtiot liittyisivät Euroopan unioniin, kahtiajako jäisi voimaan todellisen Euroopan – sen todella olemassa olevan ja eri kulttuureita ja kansoja sisältävän Euroopan – ja Euroopan unionin eli poliittis-hallinnolliseen yhdenmukaisuuteen pyrkivän liittovaltion kesken.

Äänestin Suomen EU-jäsenyyttä vastaan vuonna 1994, koska arvasin, että samaan kauppaan sisältyy myös päätös, jonka mukaan Suomi liittyy Euroopan rahaunioniin. Se puolestaan on kansallisvaltion vaikutusvaltaa heikentävä organisaatio ja liittovaltion selkäranka. Esko Ahon hallitus lupasi aikoinaan, että Suomen EU-jäsenyyteen ei sisälly liittymistä rahaunioniin eikä myöskään liittovaltioon. Olennaista myöhemmin tapahtuneelle liittymiselle onkin se, että Suomessa hallitus vaihtui opposition

päästessä hallitusvastuuseen. Paavo Lipposen hallitukset katsoivat olevansa vapaita antamaan EU-jäsenyydelle kokonaan toisenlaisen tulkinnan. Lipponen puolestaan piti kantanaan, että liittymisestä rahaunioniin päätettiin jo kansanäänestyksen yhteydessä. Euroopan unionin jäsenyydestä on ollut Suomelle taloudellista hyötyä, mutta asiaa on pohdittava periaatteellisella filosofisella tasolla ja pitkällä tähtäimellä.

Luonnonvarojaan suojelevalle Nato-valtiolle, Norjalle, ei ole ollut Euroopan unionin ulkopuolelle jättäytymisestä mitään haittaa. Iso-Britannia, Ruotsi ja Tanska ovat EU:n jäseniä, mutta ne eivät kuulu rahaunioniin vaan päättivät säilyttää keskuspankkinsa rahapoliittisen vallan itsellään. Edessä oleva liittovaltiollistaminen ei ole välttämättä Suomen etujen mukaista. Myös monet syrjintäilmiöt, kuten työsyrjintä, on nähtävä tässä valossa. Taloudellisen sitoutumisen todellinen merkitys voi paljastua vasta, kun näemme käytännössä kaikki ne seuraukset, joihin Suomi on sitoutunut sopimuspapereilla. Oletan, että ensimmäinen niistä tulee eteen inflaationa, joka päästetään laukkaamaan, kun kansalaisille on saatu eurorahat käsiin. Emu-ehdoksi asetettu alle 2 prosentin inflaatio on saatu monissa maissa toteutettua vain siten, että hintojen nousua on tasoitettu pankkien myöntämillä pitkillä asuntoluotoilla, jolloin lainojen maksuerät ja kulutusinflaatio ovat pysyneet maltillisina eikä rahan arvon todellista alenemista ole päästetty näkymään tilastoissa. Todellisuudessa lasku lankeaa maksettavaksi tulevaisuudessa. Siksi en yllättyisi, vaikka rahaunionin kolmannen vaiheen toteuduttua havahtuisimme huomaamaan, että rahan arvosta on tosiasiallisesti palanut puolet asuntojen ja energian kallistumisen myötä. Onkin mielenkiintoista nähdä, miten meille lopulta käy näissä rahapolitiikan euroviisuissa. Kun Euroopan uni vihdoin päättyy, voimmekin herätä todellisuuteen, joka on muuttunut painajaiseksi.

Olen sitä mieltä, että kansallisvaltioiden Eurooppa olisi poliittisesti parempi vaihtoehto kuin liittovaltio, jossa ihmisistä voidaan tehdä siirtolaisia ja yhteiskunnan kiertolaisia. Mielipidettäni vahvistaa etnisten vähemmistöjen oma pyrkimys perustaa itsenäinen kansallisvaltio kaikkialle, missä nationalistiset vähemmistöt ovat tarpeeksi tietoisia ja voimakkaita. Esimerkeiksi sopivat entisen Jugoslavian valtiot, Korsika ja Katalonia. Esimerkiksi kelpaa myös niin sanottujen siirtomaiden itsenäistymiskehitys. Postmodernistien ihannoima romanttinen paimentolaismetafora, nomadismi, osoittaa todelliset kasvonsa, kun ihmiset huomaavat löytävänsä itsestään vuokraviljelijän, jonka on joka päivä oikeutettava oma olemassaolonsa ilman tilaisuutta heittäytyä hetkeksikään omalle maaperälleen lepäämään. Olen itse tottunut ajattelemaan, että taloudellinen ja poliittinen itsemääräämisoikeus, vaikka sitä olisi kuinka vähän, on perimmältään suurta rikkautta.

Alustavia tuloksia kansainvaelluksista näemme Itävallassa, joka on epäonnistunut ulkomaalaispolitiikkansa hallitsemisessa täydellisesti.

Seurauksena on syrjintää, hätää ja sosiaalitalouden luhistumista, minkä tuloksena on surullista nähdä rasismin nostavan päätään Euroopassa. Esimerkkinä ovat Silvio Berlusconin hallitus sekä Jörg Haiderin ja Jean-Marie Le Penin vaalimenestys. Rasismi ei synny itsestään, vaan siihen on syynsä. Kun tunnemme poliittisen mielipiteenmuodostuksen ehtoja, niitä syitä ei tule aiheuttaa eikä lisätä todellisten edellytysten edelle kiirehtivällä integraatiopolitiikalla. Asian voi sanoa myös niin, että välttäkää kansallisvaltioiden repimistä, sillä se johtaa väistämättä nationalismin esiinnousuun kansallisvaltioiden sisällä.

Myös Unkarin ajautuminen Viktor Orbánin diktatuuriin 2000-luvulla on eräs seuraus runsaan ja ei-toivotun maahanmuuton aiheuttamasta turvattomuudesta. Siten se on nähtävissä puolustusreaktiona, jonka tuloksena unkarilaiset ovat ampuneet omia rivejään suoriksi. EU ei ole auttanut ulkorajan yli saapuvan maahanmuuton rajoittamisessa vaan kannustanut siihen. Venäjän hyökkäys Krimille 2014 ja vuoden 2022 alussa koko Ukrainan alueelle ulottama sota puolestaan voivat kertoa tavasta, jolla venäläiset ovat kokeneet joutuneensa nurkkaan ajetuiksi Euroopan unionin laajetessa. Vaikka asia ei todellisuudessa olisikaan niin ja kyseessä olisi vain venäläisten oma klaustrofobinen uhkakuva, EU:ssa ei ole ehkä ymmärretty, että sodan syynä voi olla venäläisten selkäpiissä oleva traumaattinen pelko joutua ulkoisen vihollisen valloittamaksi. Tästä kumpuavaa defensiivisyyttä ovat presidenttinä toimiva entinen KGB-agentti Vladimir Putin ja häntä tukeva ”Yhtenäinen Venäjä” -puolue käyttäneet aseena valtansa lujittamiseen, samoin kuin venäläisten alitajunnassa mahdollisesti asuvaa aavistusta, että Venäjä hallitsee monien mielestä aivan liian suurta osaa maapallon pinta-alasta.

Euroopan unioni puolestaan on vuoroin korostanut yhtenäisyyttään ja vuoroin patistellut jäsenvaltioitaan direktiiveillä, tukipakettipolitiikalla, vakausvälineillä, ilmastoaneilla ja sananvapauden rajoituksilla, joilla on puututtu kansallisvaltioiden itsemääräämisoikeuteen ja muihin sisäisiin asioihin. Onpa meitä uhattu viherkommunismia ja ekososialismia muistuttavalla vaateella ”ennallistuttaa” kolmasosa Suomen metsistä takaisin luonnontilaan perustuslaillisen omaisuudensuojamme vastaisesti.

Tällaiset pakottamiseen nojaavat toimet luovat kelvottoman kuvan Euroopan unionista ja sen ”ihmisoikeuksista” ja ”liberaaleista arvoista”. Ne vaikuttavatkin pelkiltä abstraktioilta, joiden puolesta taisteleminen osoittaa vain, kuinka valistusliberalismi kumoaa jälleen omat ihanteensa. Tosiasiassa mikään demokratia ei voi toimia yksimielisyyteen taivuttelemisen varassa vaan ajatusten vapaan ja julkisen kilpailuttamisen sekä avointen vastakkainasettelujen tuella.

Pahimmassa tapauksessa kansallisvaltioiden vaikutusvallan purkaminen ohjaa Euroopan kansoja uusiin sotiin. Konflikti ei ole silloin niinkään valtioiden välinen kuin kansalaisten edun ja monikansallisen liittovaltion välinen. Yksi rintama vallitsee tällöin kansalaisten ja liitto-

valtion välillä ja toinen Euroopan unionin ja kolmannen maailman välillä. Tällaisen mahdollisuuden realistisuudesta kertoo se, että armeijat eivät enää varustaudu ensisijaisesti kansallisvaltioiden välisiin rintamasotiin vaan strategisten kohteiden suojeluun ja kansalaislevottomuuksien torjuntaan niin sanotuin NLW-asein eli ”ei-tappavin asein” (engl. *non-lethal weapons*). Kansalaisten kurittamiseen ja mielenosoitusten hajottamiseen sopivia NLW-aseita ovat esimerkiksi vesitykit, pippurisumutteet, ääni- ja mikroaallot, sähköpamput, hajupommit, maantieliimat ja -liukasteet sekä nagaikat eli solmuruoskat. Niiden käyttöä on helppo jatkaa sitten kumiluodein, ihmiskilvin ja helikopterein. Kun viranomaisvalta siirtyy käyttämään näitä LLW-aseita eli ”vähemmän tappavia aseita” (engl. *less-lethal weapons*), onkin tultu paradoksien partaalle.

Niccolò Machiavelli neuvoi ruhtinaita tekemään suuret rikokset nopeasti ja viivyttelemättä, koska kipu kirpaisee kerralla vähemmän. Nautintoja hän puolestaan ohjasi jakamaan hitaasti ja säästeliäästi, jotta syntyisi vaikutelma pitkään jatkuvasta hyvinvoinnista.[598] Tässä valossa onkin epäiltävä asteittaisen sotatilaan siirtymisen filosofisuutta.

Toisaalta on mahdollista, että Euroopan taloudellinen voittokulku jatkuu. Tällöin liittovaltio saattaa lisätä epävakautta sisäisellä menestyksellään, ja keskeisin konflikti kohdataan rikkaana pidetyn Euroopan unionin ja köyhän arabimaailman välillä. Liittovaltio ei kuitenkaan välttämättä lisää taloudellista eikä sotilaallista vakautta vaan saattaa heikentää sitä. Mitä laajemmiksi organisaatiot paisuvat, sitä toimintakyvyttömämmiksi ja herkemmiksi konflikteille ne tulevat. Tämä pätee sekä Euroopan unioniin, Yhdistyneisiin kansakuntiin että Natoon.

7.7.4. Minne menet, Suomi?

On tervehdittävä iloiten sitä, että Suomessa ketään ei syrjitä. Syrjinnän kohteeksi suomalainen joutuu todennäköisimmin juuri niissä maissa, joista pakolaiset meille tulevat. Kaikki tietävät, että esimerkiksi Euroopan unionin jäseneksi pyrkivässä Turkissa poliisikin on täysin rasistinen. Jos ajat skootterilla kolarin, syy on poliisiraportin mukaan aina ulkomaalaisen, aiheuttipa onnettomuuden kuka tahansa. Syrjintäilmiöt ja väkivaltaisuus siirtyvät meille suureksi osaksi juuri pakolaisväestön alkujuurilta. Sitä väkivaltaa he pakenevat. Usein sanotaan, että Suomessa ei esiinny rasismia. En hyväksy tätä väitettä. Suomessa esiintyy ainakin alueellista ja seksuaalipoliittista rasismia, emmekä voi kääntää selkäämme myöskään Kontulan mellakoille, Joensuun skineille emmekä somalien puukkojunkkareille.

Suomen ulkomaalaispolitiikkaa voidaan pitää epäonnistuneena sikäli, että suuri osa ulkomaalaisväestöstämme koostuu vain oman maansa väkivaltaisuutta ja sortoa paenneista ryhmistä. Tämä väestö on syr-

jäytynyttä jo kotimaassaan, ihme jos ei sitten kokonaan vieraissa olosuhteissa täällä Pohjolassa. Arvostettu opettajani Tampereen yliopistossa, professori Antti Eskola, lausui muutama vuosi sitten Helsingin Sanomissa, että on vahingollista, jos maamme väestö monipuolistuu tavalla, jonka tuloksena meille valikoituvat vain ongelma-ainekset.[599] Olisi toivottavaa, että ulkomaalaistuminen ja etninen monipuolistuminen saataisiin paremmalle pohjalle ja meille tulisi myös koulutettuja ihmisiä, jotka pystyvät itse huolehtimaan itsestään tarvitsematta jatkuvaa henkistä holhousta ja tukiopetusta selvitäkseen yhteiskunnassa.

Antti Eskola on sama mies, jonka Helsingin Sanomien lukijat äänestivät yhdeksi itsenäisen Suomen sadasta rakentajasta. Hänen kanssaan on helppoa olla yhtä mieltä. Katson, että itsenäisen Suomemme pitäisikin omaksua nyt ihmisoikeuskysymyksissä samanlainen aktiivinen rooli kuin sillä oli idän ja lännen konfliktien liennyttelyssä 1970-luvulla. Ei ole oikein, että Suomi sulkee silmänsä esimerkiksi Venäjän harjoittamalta tshetsheenien alistamiselta. Ei ole oikein, että tasavaltamme presidentti Tarja Halonen kieltäytyy tapaamasta Tiibetin maanpaossa olevaa johtajaa Dalai Lamaa vain siksi, ettei haluta ärsyttää Kiinaa, jossa Nokia-yhtymällä on suuria taloudellisia etuja varjeltavinaan. Ihmisoikeuskysymyksissä ei pidä tukeutua vain siihen, mikä on hyödyllistä tai haitallista, vaan siihen, mikä on oikein tai väärin. Taustalla vaikuttaa filosofisesti merkityksellinen asia, totuus. Jollakin tavallahan asiat aina viime kädessä ovat.

Siksi myös pakolais- ja ulkomaalaisväestön kouluttamiseksi ja työllistämiseksi tarvitaan yhtä tehokkaita toimenpiteitä kuin ne, joilla sivistyneet länsivallat ovat pommittaneet pakolaisten asuinseutuja. Kauppalehti teki taannoisessa numerossaan kannatettavan aloitteen: pakolais- ja ulkomaalaispolitiikan asemasta pitäisikin puhua siirtolaispolitiikasta, ja siirtolaisten työllistämistä johtamaan pitäisi palkata yritysten rekrytointi- ja henkilöstöhallinnossa pätevöitynyt yritysjohtaja.[600] Tavoite on, että työvoiman kysyntä ja tarjonta vastaisivat tälläkin alueella toisiaan. Samalla estettäisiin ulkomaalaisia päätymästä tilanteeseen, jossa työtä ei olekaan maassamme tarjolla. Toisaalta on keskityttävä ratkomaan etnisiä ongelmia siellä, missä ne syntyvät eli pakolaisten omilla kotiseuduilla. Ongelmia on usein pystytty ratkaisemaan vain rajanvedon avulla ja perustamalla uusia demokraattisia kansallisvaltioita, jotka kunnioittavat etnisiä, uskonnollisia, kielellisiä ja kulttuurisia rajoja. Tämä nähdään myös Afganistanissa ja Lähi-idän rauhanprosessissa.

Etnisiä ongelmia ei ole syytä ryhtyä korjailemaan eikä syrjintää tendenssinomaisesti vähentämään, ennen kuin on mietitty, mistä nämä ilmiöt johtuvat. Siksi myös EU:n liittovaltiokehityksen seurauksia, kapitalistisen globaalitalouden siunauksellisuutta ja kansallisvaltioiden väheksymisen todellisia motiiveita on syytä ajatella tarkasti.

Entä mikä kansallisvaltiossa sitten on niin puolustettavaa tai hyvää? Analyysini mukaan hyvinvointia ja yhteiskuntaluokkien välistä ymmärrystä on voitu edistää parhaiten vahvojen kansallisvaltioiden sisällä – ei sen tapaisissa useista valtioista koostuvissa totalitarismeissa, jollainen esimerkiksi Neuvostoliitto oli. Islamilaiset maat puolestaan muodostavat keskusjohtoisen uskonnollisen totaliteetin, jossa useiden kansallisten vähemmistöjen sekä naisten asema on ankea ja kaikkia seksuaalivähemmistöjä sorretaan ja rangaistaan systemaattisesti.

Länsimainen demokratia ja rationalismi ovat kehittyneet kukoistavimpaan kukkeuteensa nimenomaan kansallisvaltioissa ja niiden ansiosta. Kansallisvaltioita edeltäneenä aikana Euroopassa vallitsi kosmopoliittinen ja monikulttuurinen hajanaisuus, jossa aatelisto ja ylimmät säädyt käyttivät valtaa ja taistelivat keskenään. Sen sijaan kansallisvaltio on taannut säätyjen yhdistymisen ja toiminnan yhteisten päämäärien hyväksi. Tällöin myös työväenluokalle on tarjoutunut mahdollisuus poliittiseen osallistumiseen ja tavoitteidensa edistämiseen. Yhteen hiileen puhaltamisen on mahdollistanut nimenomaan kansallisvaltio, jossa luokkakuilut on lapioitu umpeen. Tätä kautta nationalismi on taannut sekä hyvinvoinnin, demokratian että rationalismin kehittymisen, kun yhteiskuntaluokat ovat voineet löytää toisensa ja yhteiset etunsa kansallisvaltioiden sisällä. Pitämällä yllä kansallisvaltioiden erilaisuutta nationalismi on varmistanut erilaisuuteen sisältyvän rikkauden maailmassa.

Myös meidän homojen ja muiden seksuaalivähemmistöihin kuuluvien ihmisten asema ja oikeudet ovat liberalistisen ja yksilöä kunnioittavan länsimaisen individualismin tuloksia, ja siksi meidän kannattaa suojella ja pitää arvossa sitä järjen työvälinettä, jonka kautta oikeuksiamme on voitu edistää: kansallisvaltiotamme. Sen olemassaolon turvaaminen tapahtuu parhaiten henkisen maanpuolustustyön ja nationalismin edistämisen kautta sekä kritisoimalla ja vastustamalla monikulttuurisuuteen ja maahanmuuton lisäämiseen tähtääviä pyrkimyksiä.

Historia on osoittanut, että suurissa ja rajoiltaan löyhissä valtioliitoissa eripuraisuus kasvaa, eivätkä kansakunnat koe ennen pitkää työskentelevänsä minkään yhteisen aatteen tai edun hyväksi. Euroopan unionissa on vaarassa käydä niin, ja siksi tulevaisuuden uhkakuvaksi muodostuu myös se, että Eurooppa jakautuu takaisin säätyihin ja yhteiskuntaluokkiin, joissa yksilöt ja ryhmät tappelevat keskenään. Koska itse en toivo tällaista tulosta, vastustan kansallisvaltioiden purkamiseen johtavaa kosmopoliittista monikulttuurisuutta ja internationalistista pakkokansainvälistämistä sekä globalisaatiota. Vahva ja itsenäinen kansallisvaltio on länsimaisen demokratian ja rationalismin vahvin turva. Kansallisvaltioiden rakentaminen varmistaa parhaiten sekä sosiaalisen että taloudellisen hyvinvoinnin, rauhan, tasa-arvon ja erilaisuuden kunnioittamisen ja edistää myös yhteisymmärrystä ihmisten välillä.

Yhteenveto

Tässä teoksessa on hahmoteltu dialogista filosofiaa, jonka avulla voidaan luoda menetelmällisiä ja eettisiä perusteita toisten ihmisten kohtaamiselle ihmistieteissä. Olen tukeutunut tutkimuksessani kahden eksistenssifenomenologiseen traditioon luetun filosofin, Martin Buberin ja Emmanuel Levinasin, ajatteluun. Luvussa 1 käsiteltiin dialogisen filosofian historiallista taustaa ja asemaa fenomenologisen ajattelun kehityksessä. Dialogiin eli keskusteluun perustuvaa filosofiaa verrattiin muun muassa narratiiviseen ajatteluun tutkimuksen metodologisen tehtävän täsmentämistä varten. Buberia ja Levinasia tulkittiin fenomenologisen filosofian uudistajiksi ja kriitikoiksi, joiden tehtävä oli osoittaa suuntaa tulevalle dialogiselle filosofialle.

Luvussa 2 keskityttiin Martin Buberin esittämään tiedekritiikkiin ja ihmiskuvaan. Ihmisten kohtaaminen nähtiin Minän ja Sinän välisenä tapahtumisena, jossa subjektin ja objektin sijasta korostuu ihmisten välinen kohtaaminen. Ihmisen todellisuussuhde on joko persoonallinen Minä–Sinä-yhteys tai objektivoiva Minä–Se-suhde. Ihmisen olemus on dialoginen, koska ihmisen eettiset ja inhimilliset piirteet perustuvat vuorovaikutuksessa olemiseen. Ihmisen elämä muodostuu heilurimaisesta liikkeestä Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-suhteen välillä. Buber antoi dialogiselle filosofialle suunnan ohjaamalla katseita pois fenomenologisen ajattelun subjektikeskeisyydestä ja kritisoimalla empiiristen tieteiden objektivoivia ihanteita. Hän loi dialogiselle kohtaamiselle perustan tukeutumalla ihmistä koskevan tiedon transsendenttiuteen.

Luvussa 3 tarkasteltiin Emmanuel Levinasin ajatuksia ihmisten toiseudesta ja erilaisuudesta. Buberin esittämä metodologinen kritiikki kanavoitui Levinasin filosofiaa tarkasteltaessa eettiseksi haasteeksi, joka perustuu yksilön kokemuksen ja empiirisesti tematisoidun kokemuskäsityksen eroon ja kieltää ihmistä koskevan tiedon yleistämisen. Levinas syvensi Buberin dialogista ajattelua painottamalla toisen ihmisen absoluuttista erillisyyttä ja ainutlaatuisuutta. Koska ihmisten suhteet ovat epäsymmetrisiä, etiikkakaan ei voi perustua tasajaon eikä universalismin normeihin, joihin nojautuivat niin kristillinen kultaisen säännön etiikka kuin Kantin kategorinen imperatiivikin. Toisaalta Levinasin filosofia ei ole hyve-etiikkaa, sillä se kiistää hyveitä koskevan tiedon ensisijaisuuden eettisessä refleksiossa ja palauttaa eettisen ajattelun yksilöiden omaan vastuullisuuteen. Sen perustana on kokemus toisen ihmisen

antautumattomuudesta olemusajattelulle ja määritelmille.

Luvussa 4 pohdittiin, miten dialogisen filosofian käsitys keskusteluista vastaa hermeneuttisissa tulkintateorioissa esitettyjä ajatuksia ihmisten elämyksellisestä kohtaamisesta. Keskeinen on myös tutkijoille ja tutkittaville suuntautuva itsetuntemuksen haaste. Dialogisessa tutkimisessa korostuu tiedon vapauttava merkitys. Dialoginen filosofia välttää pitämästä traditioita auktoriteetteina toisin kuin hermeneutiikka. Dialoginen filosofia näkee tulkintatapahtuman päämääräsuuntautuneena prosessina, jossa latentit ja aktualisoitumistaan odottavat *merkitykset* voivat projisoitua toimintaan vapauttaviksi *tarkoituksiksi*. Tiedon intressien oivaltaminen on tärkeää, koska se auttaa tunnistamaan tieteiden yleissivistävän ja filosofisen tehtävän ja mahdollisen mission. Vertailu hermeneutiikkaan täydensi ja rajasi dialogisen filosofian alaa.

Luvussa 5 luotiin katsaus siihen, minkälaisiin metodologisiin ja eettisiin ongelmiin keskusteleva filosofia pyrkii vastaamaan. Syreeni-tutkimusohjelmaan liittyen esimerkkitapauksena tarkasteltiin seksuaalivähemmistöjen syrjintään ja tieteelliseen kohtaamiseen liittyviä kysymyksiä. Vähemmistöjen sisältä päin avautuva tutkimuspositio tuettiin näkemykseen, että erilaisuuden ja ulkopuolisuuden kokemukset ovat ihmisenä olemisen *peruseksistentiaaleja* ja voivat tulla jokaisen ihmisen osaksi. Lähtökohdaksi omaksuttiin ajatus, että elämää rikastuttavat filosofiset merkitykset luodaan usein valtavirtojen ulkopuolella, marginalisoitujen ryhmien ainutlaatuisessa kokemuskentässä.

Syrjäytymisen, eriarvoisuuden ja etnisyyden kysymykset on usein mielletty harmaalle vyöhykkeelle sijoittuvaksi tutkimusaiheeksi. Tosiasiassa teema kuuluu filosofisen ajattelun keskiöön, ja näin on kahdesta syystä. Ensinnäkin filosofian oma paikka on marginaalissa. Marginalisoitumisen tutkiminen on filosofian itsetutkiskelua. Toiseksi, pohtimalla syrjäytymisen ongelmia ajatellaan ihmisen koko eksistenssiä, eettisyyttä ja kanssakäymistä koskevia kysymyksiä, kuten mitä ovat rakkaus, viha, syyllisyys ja toivo. Valtakulttuureille rakentuneet kielifilosofiat ja pragmatismi eivät ole liioin pohtineet ihmisen olemassaolon kysymyksiä, koska ne eivät ole kokeneet edellä mainittuja aiheita omikseen. Eksistenssifilosofioille on langennut tieteellisen haastajan rooli siksi, että marginaalisiksi koettuihin aiheisiin tarttuminen on muuttanut myös tutkimuksen julkisuuskuvan marginaaliseksi. Käsitellessään syrjäytymiseen, eriarvoisuuteen ja etnisyyteen liittyviä kysymyksiä filosofia kuitenkin lähestyy olemassaolomme keskeisaiheita. Ja kääntäen: puhuessaan toiseudesta ja vieraudesta yleisellä tasolla filosofia ottaa väistämättä kantaa konkreettisiin erilaisuutta ja ulkopuolisuutta koskeviin teemoihin. Siksi myös tässä tutkimuksessa käsiteltiin ihmisen eksistenssiä, transsendentaalista maailmasuhdetta ja toiseutta filosofisesti ennen kuin paneuduttiin käytännön tutkimuseettisiin, metodologisiin ja poliittisiin ongelmiin.

Filosofialle ominaiseen ulkopuolisen asemaan liittyen tässä tutkimuksessa luotiin seksuaalivähemmistöjen omaa poliittista filosofiaa, jonka perusta on yksilöiden esipredikatiivisessa kokemuksessa ja merkitysten sukupuolisidonnaisuudessa. Jos tutkittava vähemmistöryhmä itse elää ulkopuolisuudessa, jos merkitykset luodaan erityiskulttuureissa ja jos syrjäytymisen kokemukset voivat tulla jokaisen ihmisen osaksi, valottaa vähemmistöjen omiin intresseihin sitoutuva tutkimus väistämättä myös ihmisenä olemisen koko kuvaa. Teoksessa kritisoitiin tieteellisen ja poliittisen vallankäytön heteroseksistisyyttä.

Viidennessä luvussa pohdittiin myös tilastollisen yleistämisen, empiiristen kokemuskäsitysten ja ihmisen luonnontieteellisen selittämisen karikoita. Luonnontieteellinen reduktionismi nähtiin ideologiana, joka pyrkii vastustamaan ihmisen dialogista luonnetta eli tosiasiaa, että ihminen on merkityksiä ja tarkoituksia asettava olento, jonka elämässä vapaus, vastuu ja itsemäärääminen luodaan tulevaisuuden mahdollisuuksien kautta. Naturalististen tieteiden järjestäytymistä biologisiksi, neurologisiksi ja geeniteknologisiksi oppijärjestelmiksi tulkittiin haasteeksi ihmisen toiminnan kehittyneelle sosiaalitieteelliselle tutkimiselle.

Luvussa 6 dialoginen filosofia muotoiltiin metodiksi. Dialogiset keskustelut ovat tunnustuksellisia ja luottamuksellisia, ja ne perustuvat kumppanuuteen. Dialogin välineinä ovat kertomukset, joita ovat makrotason myytit ja tarinat sekä kirjalliset ja kuvalliset kertomukset. Ihmisten omaan elämään liittyvien mikrotason kertomusten konflikoituessa makrotason kertomusten kanssa koetaan *epifaninen momentti* eli oivalluksen hetki. Se voi paikantua ihmisen elämänkulun solmu- tai risteyskohdaksi, josta alkaa uusi kehityskulku. Narratiivista ajattelua hyödyntäen dialoginen metodi pyrkii paljastamaan tällaisia konflikoitumisen hetkiä ihmisten elämässä. Tutkimustehtäviä varten se voi pyrkiä myös luomaan niitä.

Siinä, missä narratiivisen tutkimuksen mielenkiinto kohdistui implisiittisesti olemassa oleviin kulttuuriluomuksiin ja minuuksiin, dialogisen metodin kautta pyritään näkemään epäsuorasti olemassa olevien roolien ja mallien taakse: paljastamaan ihmisten persoonallinen minuus. Dialoginen filosofia ei kiistä kiinteitä identiteettejä eikä transsendentaalista egoa, kuten eräät postmodernismin suunnat. Sen sijaan dialogisen filosofian kautta pyritään avaamaan mahdollisuus kulttuurisesti annettujen identiteettien ja ideologioiden kritisoimiseen. Tässä tutkimuksessa perustetulla dialogisella metodilla on yhteyksiä myös niin sanottuun taiteelliseen tutkimiseen. Dialogi ja minuuden muotoutuminen voidaan nähdä yhtäältä kulttuuriluomuksiin kohdistuvan purkutyön ja toisaalta oman luovan rakennustyön välisenä liikkeenä. Dialoginen filosofia hyödyntää varhaisen fenomenologisen filosofian käsitystä fenomenologisesta reduktiosta, konstruktiosta ja destruktiosta.

Dialogisten filosofien tarkoituksena oli fenomenologian radikalisoimi-

nen. Toisaalta jo Emmanuel Levinas totesi oman kohtaamisetiikkansa vaikutusvallattomaksi, kun käsitellään yhteisöjen ja valtioiden suhteita. Niinpä tämän tutkimuksen päättävässä luvussa 7 ei pohdittu dialogisen ajattelun merkitystä politiikalle. Sen sijaan kyseisessä luvussa pohdittiin politiikan haasteita dialogiselle toisen ihmisen kohtaamiselle. Sosiaalisen syrjäytymisen ja yhteiskunnallisen anarkismin lisääntymistä tulkittiin seuraukseksi universalismiin perustuvasta ihmiskuvasta. Sen mukaisesti valistuksen ihanteita on toteutettu yhdenmukaistamispyrkimysten kautta. Dialoginen filosofia tarjoaa tilalle yhteiskunnallisen moniarvoistumisen tosiasiat hyväksyvää vapauden, veljeyden ja tasa-arvoisuuden tulkintaa, joka tukee erilaistumista mutta ei hyväksy ihmisten eriarvoistumista.

Tässä kirjassa on kartoitettu ihmistieteiden ja erityisesti vähemmistöjen tutkimisen eettistä ja metodologista perustaa. Martin Buberin ja Emmanuel Levinasin filosofia ja heidän esittämänsä kritiikki todetaan relevantiksi nykyiselle tieteenfilosofialle. Teos yhdistää Martin Buberin luoman kuvauksen dialogisesta tilanteesta Emmanuel Levinasin esittämiin kohtaamiseettisiin vaatimuksiin. Metodisääntöinään se soveltaa Edmund Husserlin fenomenologisia sekä Martin Heideggerin ja Hans-Georg Gadamerin eksistenssihermeneuttisia lähtökohtia. Parhaimmillaan dialoginen tilanne laajenee kolmanniuden piiriin: periaatteellisia keskusteluja ja politiikanteon oikeutusta koskevaksi yhteiskuntasuhteeksi, jossa myös ulkopuoliset osallistujat voivat taata dialogisuuden onnistumisen.

Erityisen ajankohtaista ja soveliasta dialoginen filosofia on kansainvälispoliittisten konfliktien ja sosiaalipolitiikan piirissä kohdattujen ongelmien lähestymiseen, mutta myös perinteisten sosiologisten, psykologisten ja sosiaalipsykologisten kysymysten tarkasteluille sillä voi olla annettavaa. Dialogista filosofiaa ovat nykyisin hyödyntäneet psykoanalyyttisten ja psykiatristen sekä psykologisten terapiamuotojen lisäksi erityisesti ne laadullisen ihmistutkimuksen muodot, jotka nojautuvat persoonalliseen kohtaamiseen ja subjektiiviseen tiedon hankintaan. Esimerkkejä tarjoavat etnometodologia ja teemahaastattelu. Dialogista metodologiaa voidaan hyödyntää myös taiteellisen tutkimisen yhteydessä, jolloin tekijän, tutkijan tai teoksen katsotaan olevan dialogisissa (viittaus)suhteissa ympäristöönsä ja itseensä.

Paradigmaattisen eli koulukunnista riippuvaisen filosofian vaihtoehtona dialoginen filosofia toteuttaa akateemista sivistyksen ihannetta valistushenkisesti ja dynaamisesti. Filosofisen anarkismin tavoin se on tieteellinen ajattelutapa, joka sallii ja toivoo itseensä kohdistuvaa ennakkosensuroimatonta kritiikkiä. Tähän liittyvä muutosvoimaisuus ulottaa dialogisen filosofian osaksi Paul Feyerabendin edustamaa anarkistista tieteenfilosofiaa sekä Thomas Kuhnilta tunnettua tieteellisten vallankumousten tapahtumasarjaa.

Olen tehnyt tutkimustani sekä teoreettisen analyysin että käytännöllisten yleishavaintojen pohjalta. Koska eräät päätelmäni jäävät poliittisten johtopäätösten tavoin joka tapauksessa mielipiteidenvaraisiksi, ei niitä mielestäni ole ollut tarpeen tukea tilastollisesti tai muulla tavoin empiirisesti. Filosofiseksi ongelmaksihan tulisi tällöin se, miksi pyrkiä oikeuttamaan omaa tutkimusta luovuttamalla auktoriteettiasema esimerkiksi kaduilta kerätyille näkemyksille, niin kuin kyselyihin perustuva tilastotutkimus helposti tekee – tai miksi lavastaa jotakin todellisuuden ilmiötä tutkittavaksi laboratoriossa, kun olosuhteet siellä vääristyvät, tutkija tulee vaikuttaneeksi koehenkilöiden asenteisiin, ja todenperäisimpiä päätelmiä voidaan tehdä suoraan todellisuutta koskevista havainnoista ja tiedotusvalineistä.

Tosiasiassa filosofeilla ja tieteenharjoittajilla voisikin olla oman tutkimuksellisen asenteensa rinnalla myös linjanvetäjän rooli. Juuri meillä ovat hallussamme ne tiedolliset ja käsitteelliset välineet sekä voimavarat, joiden johdosta voimme ajatella asioista enemmän, perusteellisemmin ja toisin kuin monet muut ihmiset. Näin ollen pidän perusteltuna ja jopa velvoittavana sitä, että filosofit etenevät pelkkien käsitteellisten ja teoreettisten tutkimustensa pohjalta myös konkreettista todellisuutta ja politiikkaa koskeviin johtopäätöksiin – vaikka en toivokaan johtopäätösten motivoituvan sen enempää tilastojen muotoon kerätyistä satunnaisten vastaantulijoiden mielipiteistä kuin minkään intressiryhmän näkemyksistäkään.

Tätä tehtävää suorittaessaan dialoginen tietokäsitys noudattelee demarkaation ihannetta, eikä se pyri aktiivisesti ohjaamaan eikä muokkaamaan todellisuutta. Sen sijaan dialoginen filosofia korostaa vaatimusta palauttaa tieteellinen tieto takaisin siihen elämänyhteyteen, jota se käsittelee ja josta se on peräisin. Tällä tavoin halutaan varmistaa dialogisen tietosuhteen eettisyys, toisin sanoen se, että tieto palvelee ihmisten pyrkimyksiä ymmärtää itseään ja todellisuuden ilmiöitä.

Dialoginen filosofia ei tue hallinnallisin motiivein perusteltua tietokäsitystä (kuten niin sanottu hallintatiede) vaan emansipatorista eli vapauttamaan pyrkivää tiedonihannetta. Siten sen voidaan katsoa vahvistavan liberaaleja ja demokraattisia poliittisia järjestelmiä, kuten asia oli jo antiikin Kreikassa. Dialogiin perustuvan demokratian vastakohta onkin latinan sanasta *dicto* (suom. ”sanella”) johdeltu diktatuuri joka perustuu diktaattorin harjoittamaan sanelupolitiikkaan ja sen mukaiseen oligargiaan (eli harvainvaltaan) tai tyranniaan (eli hirmu- tai yksinvaltaan).

Ihmisten yksilöllisyyttä ja ainutlaatuisuutta korostavien teesiensä, ideologiakritiikkinsä sekä tieteellisen ajattelun perinnettä täydentävien teoreettisten löydöstensä kautta dialoginen filosofia luo suotuisan pohjan toisten ihmisten tieteelliselle ymmärtämiselle ja sosiaalisten vähemmistöjen kohtaamiselle. Kirjani pääteesin voi kiteyttää maksiimiksi:

”Kohtele ihmisyyttä sekä itsessäsi että toisissa ihmisissä aina suurena arvoituksena.”

Viitteet

Kirjallisuuteen viitattaessa on mainittu tekijän tai tekijöiden nimen lisäksi teoksen painovuodet, joista ensimmäinen ilmaisee käytössä olleen painoksen tai käännöksen ilmestymisvuoden ja jälkimmäinen teoksen tai artikkelin alkuperäisen julkaisuvuoden. Esimerkiksi: "Heidegger 1989 [1927], s. 17."

Päälähteinä käytettyihin Martin Buberin ja Emmanuel Levinasin teoksiin on viitattu käyttämällä lähdeluettelossa mainittuja kirjainlyhenteitä. Esimerkiksi: "Ks. Buberin teosta BGB, s. 33."

Tiedot viitatuista sanomalehtiartikkeleista löytyvät alaviitteistä, eikä niitä ole poikkeuksetta toistettu kirjallisuusluettelossa. Viitattujen lehtien nimet on mainittu lehtien ja aikakausjulkaisujen luettelossa.

1. Dosentti Maija Lehtovaara arvosteli teokseni *Aikuiskasvatus*-lehteen 4/2003 todeten (s. 321), että "[k]irjan teoreettinen osa on Buberin ja Levinasin filosofiaa tuntevallekin erinomaisen antoisa. Kummankin filosofia on kuvattu asiantuntevan syvällisesti, mutta samalla konstailematta ja harvinaisen selkeästi." Professori Juha Varto puolestaan kirjoitti teoksesta *Niin & Näin*-lehteen 2/2003 (s. 111), että "[k]irjan teoreettinen voima ja käytännöllinen haastava kirjoittamistapa tekee siitä erityisen arvokkaan. Hankamäki ei luultavasti ole pyrkinyt kirjoittamaan 'ikuista' viisautta ja on siten onnistunut kirjoittamaan ajankohtaisen ja oletettavasti ajattomasti radikaalin kirjan, jonka anti ihmistieteiden tutkijoille ja toimijoille on luullakseni kestävää tekoa."

   Pietari Almusa puolestaan arvioi *Kulttuurivihkot*-lehdessä 5/2003 (s. 72), että "[k]okonaisuutena kirja on teoreettisesti vahva ja käytännöllisesti haastava esitys. Hankamäen kirjoituksen hienovireisyys tekee sujuvasti rönsyilevästä tutkimuksesta miellyttävää luettavaa." Myös Pekka Wahlstedtin näkemys *Mielenterveys*-lehdessä 5/2003 (s. 34–35) vastaa niitä tavoitteita, joihin olin kirjallani pyrkinyt: "Dialogisuudesta puhutaankin nykyään paljon niin naistenlehdissä kuin suuryrityksissä, jotka haluavat perinteisten hierarkioiden tilalle suoraa dialogia johdon ja työntekijöiden välille. Filosofi Jukka Hankamäki huomauttaa kuitenkin, ettei asia ole aivan näin yksinkertainen. – Dialogisuus liittyy paljon laajempaan maailmankatsomukseen ja ihmiskäsitykseen, joka on hyvin kaukana nykyisistä kilpailua ja oman edun ajamista suosivista näkemyksistä."
2. Tapani Kilpeläinen kritisoi teostani kirja-arviossaan "Tie helvettiin on kivetty…" (*Yliopisto* 12/2003, s. 53–54), jossa hän antautui vertaamaan kirjoittajaa joihinkin (ilmeisesti omassa mielessään olleisiin) "pirtu-ukkoihin".
3. Mika Waltari teoksessaan *Aiotko kirjailijaksi?* (1994 [1935], s. 211).

4. Vastasin Tapani Kilpeläisen arvioon *Yliopisto*-lehden numerossa 14/2003 (s. 38–39), jossa korjailin muutamia kirja-arvosteluun sisältyneitä asiavirheitä ja totesin, että paremmin kuin moittimalla kirjani tyyliä Kilpeläinen olisi voinut kivittää ikkunani ja kolhia Opelini. Samassa yhteydessä huomautin Juha Varton kehuneen kirjaani *Niin & Näin* -lehdessä sen verran vuolaasti, että olin vähällä laatia kriittisen kommentin hänellekin. Muistutin myös emeritusprofessori Lauri Rauhalan minulle lähettämästä kirjeestä, jossa hän kertoi olevansa kanssani ”filosofisesti täysin samoilla linjoilla”. Tämän hämmentävän palautteen keskellä kiitin luonnollisesti niitä ”analyyttisen filosofian vahvoja nimiä” (Kilpeläisen ilmaus), jotka olivat aina osoittaneet todellisen suuruutensa jakamalla taloudellisten tukiaistensa taakan vain omien kellokkaidensa kannettavaksi.
5. Ks. esseetäni ”Toiset tulevat ensimmäisiksi – Emmanuel Levinas ja kielifilosofian haaste” teoksessani *Filosofiset viuhahdukset – Populaarifilosofisia tekstejä sekseistä, vallasta ja filosofisista liikkeistä* (2007, s. 114–132).
6. Ks. teokseni *Enkelirakkaus – Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena* (2008) sivuja 23–25.
7. Suomalainen rap-yhtye Fintelligens raidallaan ”Kelaa sitä” albumilla ”Renesanssi” (2000), jonka nimi lienee kirjoitettu tahallisesti ”väärin”.
8. Englantilainen kirjailija ja taidehistorian professori John Ruskin sadussaan *Kultavirran kuningas* (1918a [1851]).
9. Työelämään liittyviä ilmiöitä olen tarkastellut teoksessani *Työttömän kuolema – Johdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan* (2005).
10. Tiedon ja tieteen emansipoivista intresseistä ks. esimerkiksi tutkimuksiani *Minän rakentuminen ihmistieteissä* (1994, s. 165–171) ja *Minä – Minäfilosofioiden filosofiaa* (1995, s. 138–139).
11. Lainaukset Emil Toden romaanista *Enkelten siemen* (1994, s. 7–8 ja 54–55).
12. *Nykysuomen sanakirjan* määritelmä sanalle ”rohdin” (III–IV, s. 753).
13. Ks. OECD-maiden piirissä tehtyä *Programme for International Student Assesment* (PISA) -tutkimusta, joka julkaistiin Pariisissa 4.11.2001. *TV-uutiset* 4.11.2001; *Helsingin Sanomat* 5.11.2001.
14. Ks. tutkimustani *Rakkauden välittäjä – Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa* vuodelta 1997 (s. 152–157).
15. Filosofian ulkopuolisuudesta ja tieteellisen vallankäytön historiallisesta ekspansiivisuudesta katso esim. *Niin & Näin* -lehdessä 3/2000 julkaistua *millennium*-artikkeliani ”He söivät isien ruumiin – Mihin filosofian historioita tarvitaan?” (s. 58–62). Aikalaiskriittinen analyysini on julkaistu myös kokoelmateoksessani *Filosofiset viuhahdukset* (2007, s. 150–165).
16. Ks. esim. Pjotr Kropotkinin tutkimusta *Mutual Aid – A Factor in Evolution* (1987 [1902]). Darwinin teoksessa *The Origin of Species* vuodelta 1859 (suom. *Lajien synty*, 1988) ei todella ole yhtään kokeellista tutkimustulosta, vaan sitä voidaan pitää metafysiikkana aivan niin kuin naturalistien arvostelemia uskonkappaleitakin. Tämä ei tietenkään merkitse, ettei evoluutio-oppi voisi olla totta, mutta perimmältään sen otaksumat ”selektiosta”, ”kehityksestä” ja koko olemassaolon perusteista jäävät yhtä hurskaan toiveajattelun varaan kuin kreationistien omat opetukset.

    Naturalistien kannattaisikin pohtia, kuinka *hyvä* tai *käyttökelpoinen* uskonto evoluutio-oppi on, ja miten *se* toimii ideologiana. Näin muutamat

pragmatistit ovatkin tehneet sitoutuen tosin liiaksi naturalistien ohjelmaan. Kiintoisan lähtökohdan tässä tutkimuksessa esitettävälle naturalismin kritiikille tarjoavat jo Darwinin teoksen nimeen sisältyvät mielipiteenilmaukset: ”Lajien synty luonnollisen valinnan kautta eli luonnon suosimien rotujen säilyminen taistelussa olemassaolosta”. Anarkistina pidetyn Kropotkinin ajattelusta ks. teostani *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa* (2005, s. 37–42).

17. Ks. esim. Émile Durkheimin ”Sosiologian metodisääntöjä” (1982 [1895]) ja Karl Marxin ”Pariisin käsikirjoituksia” teoksessa *Die Frühschriften* (1953, s. 255–), joka on myös suomennettu (1978) nimellä ”Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844”.
18. Lähtökohtana oli luonnollisesti Heideggerin teos *Sein und Zeit* (1989 [1927]). Kuten esimerkiksi George Steiner viittaa kirjassaan *Heidegger* (1997 [1992], s. 59), kyseinen teema kantaa hyvinkin Heideggerin suureen ”käänteeseen” (*Kehre*) asti, ehkä myös sen tuolle puolen. ”Käänteellä” viitataan Heideggerin siirtymiseen pelkästä fundamentaaliontologisesta olemisproblematiikasta tarkastelemaan ihmisen projektuaalista ja käytännöllisperäistä ”ajattelemista” (*Denken*) maailmasuhteen tärkeimpänä moduksena.

    Tässä tutkimuksessa ’fundamentaaliontologialla’ tarkoitetaan Heideggeria seuraten filosofiaa, jossa pyritään ihmisen modaali-temporaalisen luonteen eli ajallisuuden ja olemisen välisen sisäisen dialektiikan ymmärtämiseen. Samaan viitataan ’eksistentiaalianalytiikalla’.
19. Tieteiden jaosta ”piiriontologioihin” ks. Edmund Husserlin teosta *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (1952 [1913], § 7).
20. Myös syrjintätutkimus itse voi syrjiä. Kulttuurien ja yhteiskunnan tutkimuksen toimikunta ei hyväksynyt Suomen Akatemian rahoittamaan ja Vesa Puurosen johtamaan 4,3 miljoonan euron Syreeni-ohjelmaan yhtään hanketta, jossa käsiteltäisiin homoseksuaalien syrjintää. Lisäksi oma täydentäväksi tarkoitettu hakemukseni hylättiin toimikunnan kokouksessa 16.11.2001. Akatemian päätettyä myöntää osarahoitusta eräälle toiselle projektille, jossa olin puolen vuoden ajan mukana, kyseisen hankkeen johtaja Inkeri Sava katkaisi lopulta tutkimustukeni pitäen homoseksuaalia sopimattomana projektiinsa ja suuntasi tutkimusmäärärahani toiselle tutkijalle. Olen kirjoittanut tapauksesta kriittiset artikkelit ”Akatemian käytännöt” (*Yliopisto* 8/2002), ”Miten meitä tutkitaan?” (Z-lehti 3/2002), ”Onko projektitutkija tieteen pyramidiorja?” (*Acatiimi* 3/2002) ja ”Yksipuolista syrjintätutkimusta” (*Sosiologia* 3/2002).
21. Tässä tutkimuksessa laajasti käytetyillä arvo- ja symboliuniversumin käsitteillä tarkoitan samaa, mihin niillä viittasivat Peter L. Berger ja Thomas Luckmann tiedonsosiologisessa teoksessaan *The Social Construction of Reality* vuodelta 1966 (suom. *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen,* 1994) sekä likipitäen samaa, mihin niillä viittasivat George H. Mead ja Herbert Blumer jo edeltäneissä symbolisen interaktionismin kehittelyissään. Ks. esim. Meadin kokoelmaa *Mind Self, and Society* (1962 [1934]) ja Blumerin teosta *Symbolic Interactionism* (1986 [1969]). Heidän ajatuksiinsa viitatessani pidän toisaalta edelleen mielessäni sitä kritiikkiä, jota olen esittänyt symbolista interaktionismia kohtaan teoksissani vuosilta 1994 ja 1995. Kritiikki kohdistuu lähinnä

symbolisen interaktionismin immanenttiuteen, mekanistiseen behaviorismiin ja poliittiseen universalismiin.

22. Suomen perustuslain (731/1999) § 6, momentti 1; teoksessa ”Suomen laki 2001, osa II” (s. 2).
23. Laki naisten ja miesten välisestä tasa-arvosta (609/1986) teoksessa ”Suomen laki 2001, osa I” (s. 58–61).
24. Ks. Suomen Akatemian tasa-arvosuunnitelmaa internetsivulla <http://www.aka.fi>.
25. Näkökulmasta enemmän ks. teostani *Rakkauden välittäjä* vuodelta 1997 (s. 131).
26. Faidros Sokrateelle Platonin dialogissa ”Faidros” (236b).
27. John Ruskin lukutikussaan *Kuninkaitten aarteet* (1918b [1865], s. 33).
28. Sokrates käsittelee puhetaidon ja keskustelun suhdetta muun muassa Platonin dialogissa ”Faidros” (269a–279c). Ks. myös ”Gorgias”-dialogia, joka on eettiseltä paatokseltaan ankarampi.
29. Platon, ”Faidros”, 269e.
30. Emt., 279a.
31. Emt., 269d.
32. Emt., 271d. Ks. myös 277b–c.
33. Emt., 272e.
34. Emt., 277e.
35. Emt., 278a–b.
36. Ksenofon, 205.
37. Friedrich Nietzsche teoksessaan *Die fröchliche Wissenschaft – ”La gaya scienza”* vuodelta 1882, toinen laitos 1886 (suom. *Iloinen tiede*, 1989, s. 146; ajatelma 260).
38. Michel Foucault ”ihmistieteiden arkeologiaksi” nimeämässään teoksessa *Les mots et les choses* (”Sanat ja asiat”) vuonna 1966.
39. Fenomenologian ja sosiaalisen konstruktionismin metodologisesta yhdistymisestä ks. esim. filosofisia taustoja käsittelevää lukua 3 (s. 48–82) John Heritagen teoksessa *Harold Garfinkel and Ethnometodology* vuodelta 1984 (suom. *Harold Garfinkel ja etnometodologia*, 1996).
40. Edmund Husserl fenomenologisen tieteen manifestissaan *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1981 [1911]).
41. Ks. Tommi Walleniuksen artikkelia ”Ainutlaatuinen persoona ja Toinen” (1993, s. 55).
42. Jean-Paul Sartren luento *L’existentialisme est un humanisme* julkaistiin kirjana vuonna 1946.
43. Wallenius 1993, s. 55.
44. Emt., s. 57.
45. Peruskysymys koskee järjen järkevyyttä. Sen epäileminen johtaisi Ilkka Niiniluodon mielestä ”kyyniseen nihilismiin”: järjen kieltämiseen ilman toivoa paremmasta. Ks. esim. Niiniluodon teosta *Järki, arvot ja välineet* (1994, s. 10). Tässä tutkimuksessa pyritään perustelemaan, miksi järjen absolutisoiminen voi olla yksiulotteisempi ja myös eettisesti arveluttavampi ratkaisu kuin perusongelman kohtaaminen ja siihen sisältyvän ratkaisemattomuuden hyväksyminen. ”Kyyniseksi peluriksi” saattaakin paljastua Niiniluodon moitti-

mien postmodernistien lisäksi ennen muuta se, joka liiaksi luottaa *omaa järkeään* kyseenalaistamattomaan järkevyyteensä.

46. Maurice Friedman artikkelissaan, joka käsittelee Buberin ja hänen ystävänsä Franz Rosenzweigin suhteita: ”Martin Buber and Franz Rosenzweig – The road to I and Thou” (1981, s. 216).
47. Paul Mendes-Flohr teoksessaan *From Mysticism to Dialogue* (1989, s. 41).
48. Friedrich Nietzsche *Iloisessa tieteessään* (1989 [1886], s. 20).
49. Reino Helismaa laulussaan ”Päivänsäde ja menninkäinen”. Ks. esim. Musiikki Fazerin *Suurta toivelaulukirjaa*, osa 4 (1986, s. 36–37).
50. Tässä luvussa esitetyt elämäkerralliset tiedot perustuvat Joachim Israelin teokseen *Martin Buber* (1992). Muita biografista tietoa sisältäviä katsauksia Buberin filosofiaan ovat Dan Avnonin *Martin Buber* (1998) sekä Paul Mendes-Flohrin *From Mysticism to Dialogue* (1989). Perusteellisesti Buberin elämää valottaa Maurice Friedmanin kolmiosainen teos *Martin Buber's Life and Work* (1982–1983).
51. Ks. Buberia suomentaneen Jukka Pietilän johdantoa ”Martin Buber – ääriviivoja” teoksessa *Minä ja Sinä* (1993, s. 12–13). Koska sanoilla ”Minä” ja ”Sinä” on Buberin filosofiassa erityismerkitys, kirjoitan ne Buberin omalle tyylille ja käännöksille uskollisesti isolla kirjaimella. Vastaavaa käytäntöä sovellan Emmanuel Levinasin käyttämään sanaan ”Toinen”.
52. Terapiapsykologinen kiinnostus Buberia kohtaan näkyy muun muassa siinä, että hänen teoksensa *Ich und Du* suomennoksen julkaisi alun perin Therapeia-säätiö vuonna 1986.
53. Buberin teokset on julkaistu yhteenä laajana kokoelmateoksena *Werke I–III* (1962–1963) lukuun ottamatta postuumisti vuonna 1965 julkaistua artikkelikokoelmaa *Nachlese.* Koska tässä tutkimuksessa ei pyritä ensisijaisesti tyhjentävään Buber-interpretaatioon vaan hänen ajattelunsa filosofisten suuntaviivojen metodologiseen kehittelyyn, tukeudutaan primääritutkimuksessa ja lähdeaineistossa lähinnä Buberin keskeisimpiin teoksiin.
54. Maurice Friedmanin ja Paul A. Schilppin toimittama *Library of Living Philosophers* -sarjan nide *The Philosophy of Martin Buber* ehti tosin tulla painosta vasta Buberin vuonna 1965 tapahtuneen kuoleman jälkeen 1967.
55. Buber, *G*, s. 11. Ks. myös *W I* (s. 548) sekä *GM* ja *N*.
56. Buberin poliittisesta utopismista ks. esim. Bernard Susserin teosta *Existence and Utopia – The Social and Political Thought of Martin Buber* (1981).
57. Filosofian kestävyyttä aikaa vastaan osoittanee se, että vuoden 1914 ”Kalewala” on ollut käytössä aina meidän päiviimme asti. Viimeisin saksankielinen laitos Buberin toimittamasta Kalevalasta on vuonna 1998 julkaistu lyhennelmä, jota koristavat myös taiteilija Osmo Niemen valmistamat puupiirrokset.

    Kalevalan runollisen tyylin ja loitsuamisen voi nähdä tarttuneen vuonna 1923 ilmestyneen *Ich un Du* -teoksen tyyliin. Myös sisällöllisesti *Minä ja Sinä* -teoksen kiinnostus ihmisessä asustaviin dualismeihin saattaa kasvaa Kalevalan maaperästä.
58. Buber esseessään *BGB* (1952); julkaistu teoksessa *W I* (s. 649–650). Ks. myös Buberin kirjoitusta *Die Frage an den Einzelnen* teoksessa *W I* (s. 256).
59. Buber, *ID*, s. 91.
60. Sama.

61. Buber kirjoituksessaan *Aus einer philosophischen Rechenschaft* (1961); julkaistu teoksessa *W I* (s. 1112).
62. Emt., s. 1114.
63. Emt., s. 1112–1117.
64. Buber, *ID*, s. 97.
65. Hankamäki 1997, s. 125–131.
66. Emt., s. 161.
67. Buber teoksessaan *G;* julkaistu kokoelmassa *W I* (s. 575).
68. Buber, *ID*, s. 158–159.
69. Teemasta ks. Wallenius 1993, s. 61.
70. Buber, *ID*, s. 54.
71. Emt., s. 9.
72. Emt., s. 76.
73. Buber sanoo, että Minä–Se-suhteessa voi ajatuksen muuttumatta ”Se”-sanan paikalla olla myös pronomini ”Hän” (*Sie*). Kyse on yhtä kaikki objektivoimisesta. Buber, *ID*, s. 9.
74. Emt., s. 12.
75. Erich Fromm teoksessaan *Escape from Freedom* vuodelta 1941 (suom. *Pako vapaudesta*, 1976).
76. Ks. Hannah Arendtin teosta *Eichmann in Jerusalem* (1979 [1963]). Sen mukaan holokaustin toimeenpanijat eivät olleet mitään ”pahuuden arkkitehteja” sinänsä; he olivat aivan tavallisia perheenisiä, jotka noudattivat vain byrokratian sääntöjä ja täyttivät velvollisuutensa. Massakultturien ja ”kenen tahansa” ideaalin vastaisina voidaan pitää yhtä hyvin Heideggerin kiisteltyä rehtoraattipuhetta *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (1990 [1933]), joka arvostelee teknologian ylivaltaa, kuin hänen vuonna 1966 tehtyä ja 1976 julkaistua *Der Spiegel* -lehden haastatteluaan *Nur noch ein Gott kann uns retten* (1988a [1976]).
77. Ks. esim. Heideggerin *Sein und Zeitin* (1989 [1927]) §:iä 25–27, joissa kuvataan *das Manin* passiivinen rakenne: alistuminen ja persoonattomuus.
78. Ks. artikkeliani ”Heidegger – Sankarini! Mistä kiistaa käytiin?” *Tiedepolitiikka*-lehdessä 4/2004 (s. 31–38). Kirjoitus on julkaistu myös kokoelmassani *Filosofiset viuhahdukset* (2007, s. 99–113).
79. Buber-sitaatti Jukka Pietilän johdannosta *Minä ja Sinä* -teokseen (1993, s. 17).
80. Buber, *ID*, s. 57–58.
81. G. H. Mead kokoelmassa *Mind, Self and Society* (1962 [1934], s. 155).
82. Emt., s. 154.
83. Leonardo di Caprion esittämä Arthur Rimbaud elokuvassa *Total Eclipse* (1995).
84. Émile Durkheim ”Sosiologian metodisäännöissään” (*Les règles de la méthode sociologicique*, 1982 [1895], II luku, s. 43).
85. Max Weber teoksessaan *Wirtschaft und Gesellschaft* vuodelta 1922 (engl. *The Theory of Social and Economic Organization*, 1947, s. 101).
86. Buber, *ID*, s. 53.
87. Teemasta ks. Hankamäki 1994, s. 92–96 ja Hankamäki 1995, s. 97.
88. Buber, *ID*, s. 12.

89. Martin Heidegger *Gelassenheit* -puheessaan (1986 [1959], s. 18–19) ja *Der Satz vom Grund* -kirjoituksessaan (1987 [1957], s. 199). Teknisten tieteiden kaikkivoipaisuuteen uskova naturalistinen *hybris* ilmentää kieroutunutta subjektikonstituutiota. Se on oman vastuun kiertämistä tai vastuun siirtämistä passiivisen *das Manin* kautta toiseuden rajat ylittävään uskomukseen, että asiat hoituvat pelkän katteettoman tulevaisuusoptimismin kautta.
90. Husserl 1954 [1936], § 35.
91. Husserl 1964 [1948], § 10. Teoksen teemana on predikatiivisen aineksen perustuminen esipredikatiiviseen kokemukseen. Käsitteellistämisiä edeltävän ei-käsitteellisen kokemuksen loogisesta ja ajallisesta ensisijaisuudesta ihmisen maailmasuhteessa ks. myös tutkimuksiani *Minän rakentuminen ihmistieteissä* (1994, s. 60–63) ja *Minä* (1995, s. 51–52 ja 56–59).
92. Buber, *ID*, s. 36.
93. Hans-Georg Gadamer teoksessaan *Wahrheit und Methode* (1965, s. 62–65).
94. Buber, *ID*, s. 12.
95. Kokemusta edeltävän transsendentaalisen egon apriorisesta asemasta ks. esim. Hankamäki 1994, s. 58–59 ja Hankamäki 1995 s. 59–61 ja 71. Transsendentaalinen ego muodosti ihmisen maailmasuhteen perustan sekä Kantin että Husserlin filosofiassa.
96. Kartesiolainen dualismi ei merkinnyt vain sielun ja ruumiin kahtiajakoa vaan myös tietoisuuden ja ulkomaailman erottamista toisistaan. Tältä osin olen samaa mieltä kuin Mikko Lehtonen, joka on löytänyt ”kartesiolaiseksi perspektivismiksi” nimittämänsä havaintosuhteen esiintymiä uuden ajan kuvataiteista väitöskirjassaan *Kyklooppi ja kojootti* (1994). Lehtonen tarkastelee tietoisuuden ja ulkomaailman välistä kuilua ansiokkaasti mutta unohtaa, että osa hänen esimerkkiaineistonaan viittaamistaan taiteilijoista muodosti *poikkeustapauksen* omana aikanaan eikä välttämättä edusta aikaansa kovin hyvin. Sellainen oli esimerkiksi hollantilainen Johannes van der Meer (Jan Vermeer), jonka maalaukset erottuivat barokin ajan valtavirrasta jo huomattavan valoisuutensa vuoksi.

    Painokkaasti on lisäksi huomautettava, että ”kartesiolainen perspektivismi” ei ohjannut ajattelua ensisijaisesti *ihmisen ja hänen ulkoisen todellisuutensa välisen dualismin* korostamiseen, kuten Lehtonen katsoo. Descartes'n tietoisuuskäsityksen painopiste oli *kokonaan havaitsevan minän* puolella. *Cogito ergo sum* -argumentti (”ajattelen, siis olen olemassa”) tunnusti vain tietoisuuden ja minän olemassaolon. Myöskään koko uuden ajan ihmiskuvaa edustavana oppijärjestelmänä kartesiolainen dualismi ei osoittanut kiinnostusta vierautta ja toiseutta kohtaan. Löytöretkiksikin kanavoituessaan se merkitsi *ensisijaisesti* matkaa kohti *ihmisen omaa minuutta*. Tätä matkaa Immanuel Kant jatkoi vielä valistuksen aikana. Heideggerin mukaan sitä edustivat myös kuumatkat vuosina 1969–1973, jolloin ihminen lopullisesti löysi itsensä ja kotipaikkansa avaruuden yksinäisyydestä. *Cogito*-filosofian ideologisesta luonteesta ja motiiveista ks. teoksiani vuosilta 1994 (s. 60–69) ja 1995 (s. 51–61).
97. Oletus minän ja toisen ihmisen keskenään samankaltaisesta suhteesta toinen toisiinsa on symbolisen interaktionismin keskeisiä oivalluksia. Toisaalta samastumiseen ja ”yleistettyyn toiseuteen” ohjaavat johtopäätökset ansaitse-

vat myös voimakkainta kritiikkiä. Kritiikistä ks. Hankamäki 1994, s. 57–59 ja 119–124.

98. Buber, *ID*, s. 10.
99. Mead 1962 [1934], s. 47; Hankamäki 1994, s. 70–73.
100. Buber, *ID*, s. 10.
101. Robert Bernasconi artikkelissaan ”Failure of communication as a surplus” (1988a, s. 101).
102. Erich Fromm teoksessaan *To Have or to Be?* vuodelta 1976 (suom. *Olla vai omistaa*, 1977).
103. Lauri Rauhala teoksessaan *Humanistinen psykologia* (1990, s. 35). *Tajunnallisuuden* lisäksi ihmisen eksistenssin muut ulottuvuudet ovat Rauhalan analyysissa *situationaalisuus* (olemassaolo eri elämäntilanteissa) ja *kehollisuus* (saks. *Leiblichkeit*) eli olemassaolo orgaanisena tapahtumisena.
104. Ks. esim. Sara Heinämaan väitöskirjaa *Ele, tyyli ja sukupuoli* vuodelta 1996 ja Petri Sipilän väitöskirjaa *Sukupuolitettu ihminen* vuodelta 1998. Myös Tuija Pulkkinen on epäillyt voimakkaasti kaksiarvoisen sukupuolieron oikeutusta ja antanut postmodernistisen sofismin voittaa käsitteellisen selkeyden teoksessaan *Postmoderni politiikan filosofia* (1998). Ongelmana Heinämaan, Pulkkisen ja Sipilän sinänsä monipuolisessa argumentaatiossa on se, että sukupuoli katoaa jo pelkkään tekstin paljouteen; ei sukupuoli niin problemaattinen ominaisuus ole. Ks. esittämääni kritiikkiä artikkelissani ”Tyttöjen kanssa saunan lauteilla – Tirkistysreikiä sukupuolierolla politkoivaan filosofiaan” *Niin & Näin* -lehdessä 4/2004 (s. 111–120). Kirjoitus on julkaistu myös kokoelmateoksessani *Filosofiset viuhahdukset* (2007, s. 246–292), ja osia siitä on sisällytetty verkkokirjaani *Seksit selviksi – Onko naistutkimus tiedettä, filosofiaa vai poliittinen ideologia?* (2005).
105. Buber, *ID*, s. 23.
106. Emt., s. 12.
107. Ks. Walleniuksen (1993, s. 64) luonnehdintaa.
108. Buber, *ID*, s. 24.
109. Ks. Francesco Alberonin teosta *Rakastuminen* (1993 [1979], s. 5).
110. Tunneteoreettisen ajattelutavan kritiikistä ks. artikkeliani ”Tunnetko tunneteoriaa? Kartesiolainen kahtiajako ja filosofinen homoerotiikka” kokoelmateoksessani *Filosofiset viuhahdukset* (2007, s. 293–304).
111. Blaise Pascal *Mietelmissään* vuosilta 1657–1662. Ks. Pascalin teosta *Pensées* (1935, s. 99).
112. Ks. esim. Carl Frankensteinin epäilevää kirjoitusta ”Buber's theory of dialogue – A critical re-examination” (1968, s. 231).
113. Buber, *ID*, s. 43.
114. Emt., s. 43.
115. Andrew Tallon artikkelissaan ”Person and community – Buber's category of the between” (1973, s. 68).
116. Mead 1962 [1934], s. 154–155.
117. Hankamäki 1994, s. 36–37; Hankamäki 1995, s. 30–32.
118. Samaa kantaa edustaa näennäisestä kaukaisuudesta huolimatta myös Karl R. Popperin fallibilismi, jonka mukaan inhimillinen tieto kasvaa vääräksi osoittamisesta. Myös arvauksia testaavan tieteellisen teorian on oltava *kumottavissa*, aivan kuten arvaustenkin. Ks. Popperin tutkimusta *Logik der*

Forschung (1935 [1934]) ja teosta *Conjectures and Refutations* vuodelta 1963 (suom. *Arvauksia ja kumoamisia*, 1995).
119. Hankamäki 1995, s. 119.
120. Buber, *DP* , s. 248.
121. Myös Simone Weilin analyysit siitä, miten poliittinen valta luisuu pois yksilöiden hallinnasta persoonattomaan ja passiiviseen totalitarismin tilaan, vastaavat Buberin käsityksiä. Ks. esim. väitöskirjaani *Rakkauden välittäjä* vuodelta 1997 (s. 37–41). Weilin ajattelu noudattelee sananvalinnoissaan moderneja marxismin kritiikkejä toisin kuin Buberin, mutta näkemys poliittiseen vallankäyttöön sisältyvästä mekanistisesta esineellistävyydestä on yhteistä sekä Weilille että Buberille. Kun haltuun saatu valta osoittautuu inhimillistä mittakaavaa suuremmaksi, sille etsitään kollektivistinen tai näennäistranssendentalistinen perustelu, aivan kuten viime vuosisadan totalitaarisissa järjestelmissä ja eräissä uskonnoissa. Buberin ja Weilin käsityksissä poliittisen ja uskonnollisen vallan konstituutiosta voidaan nähdä myös psykoanalyyttisia sävyjä.
122. Buber, *DP*, s. 243–248 ja 267–272.
123. Buber, *ID*, s. 59–60.
124. Emt., s. 60 ja 63. Ks. myös Buber, *PU*, s. 15.
125. Friedman 1981, s. 210–211.
126. Ks. Thomas Kuhnin teosta *The Structure of Scientific Revolutions* vuodelta 1962 (suom. *Tieteellisten vallankumousten rakenne*, 1994).
127. Buber, *ID*, s. 53–56.
128. Emt., s. 23; *DP*, s. 248.
129. Dyadin käsitettä ovat ajattelussaan soveltaneet ainakin Émile Durkheim ja Georg Simmel (1992 [1908]), joka täydensi dyadin käsitettä triadin käsitteellä. Hänen mukaansa vasta kolmannen osapuolen mukaantulo laajentaa kahdenvälisen ihmissuhteen sosiaalista oikeudenmukaisuutta edellyttäväksi yhteiskunnalliseksi suhteeksi. Vastaavaa lisäystä dialogiseen filosofiaan edusti myös Emmanuel Levinas kolmanniuden käsitteellään. Kun pohditaan Buberin minäkonseption alkuperää, on hyvä muistaa, että Buber sai opetusta Simmeliltä. Siksi saattaa olla hämmentävää, miksi ”triloginen” filosofia kaventui Buberin ajattelussa vain dialogiseksi. Taustalta kajastanee huoli, että dyadia laajemman näkökulman kautta filosofia muuttuisi immanentiksi sosiaalitieteeksi. Taustalla saattoi vaikuttaa myös halu pitää katseiden keskiössä nimenomaan yksilöiden asemaa.

    Olen itse ottanut kantaa sosiaalitieteissä käytettyyn dyadin käsitteeseen huomauttamalla, ettei dyadia sen enempää kuin triadiakaan pitäisi ymmärtää ihmisten välistä erillisyyttä tai toisen ihmisen toiseutta häivyttäväksi ”yleistetyksi toiseudeksi”. Dyadissakin toinen ihminen jää aina Toiseksi eli etiikan kannalta ensimmäiseksi. Ks. esim. teoksiani vuosilta 1994 (s. 115) ja 1995 (s. 98). Dyadin käsite sinänsä on peräisin Aristoteleelta (”Metafysiikka” I, 990b 20), ja se tarkoittaa ”kakseutta”. Hänen filosofiassaan dyadin käsite liittyi tosin ideaopin kritiikkiin ja kysymykseen siitä, miten kakseus voisi olla osallinen kakseuden ideasta olematta osallinen yhteen ideaan.
130. Buber, *DP*, *passim*.
131. Gautam Biswas artikkelissaan ”Man is essentially dialogic” (1982, s. 289).
132. Biswas 1982, s. 288.

133. Yhteisöllisyyden ongelmasta ks. Wallenius 1993, s. 68.
134. Emt., s. 69.
135. Hankamäki 1994, s. 168–170 ja Hankamäki 1995 s. 139–142.
136. Biswas 1982, s. 292. Hegel on edelleen Biswasin kotimaan, Intian, luetuin eurooppalainen filosofi, mikä johtunee hindulaisen ja hegeliläisen historiakäsityksen yhteyksistä. Yhteistä on muun muassa edistyksen ja kehityksen ajatus.
137. Jaosta kahden tason "epäpuhtaaseen" ja "puhdistavaan" refleksioon ks. esim. Olli-Pekka Lassilan väitöskirjaa *Vapaa ihminen – Etiikan filosofinen perustelu Jean-Paul Sartren ajattelussa* vuodelta 1987 (s. 73–97).
138. Levinas haastattelussaan "The paradox of morality", joka on julkaistu Robert Bernasconin ja David Woodin toimittamassa teoksessa *The Provocation of Levinas – Rethinking the Other* (1988, s. 172). Ks. myös Tommi Walleniuksen artikkelia vuodelta 1993 (s. 70).
139. Jean-Paul Sartren ydinteesiksi useasti väitetty johtopäätös näytelmässä *Huis clos* vuodelta 1944 (suom. *Suljetut ovet*, 1947).
140. Vanhan testamentin profeetta Jesaja Jesajan kirjassa, 5:20.
141. Koska Levinas luetaan vielä lähes hengissä oleviin filosofeihin eli "aikalaisiimme", on sellaista elämäkerrallista tutkimusta, jossa myös hänen filosofiaansa arvioitaisiin kokonaisuutena, ehtinyt ilmestyä suhteellisen vähän. Tässä luvussa esitettävien elämäkerrallisten tietojen dokumentaatiossa on tukeuduttu Robert Bernasconin ja David Woodin toimittamaan teokseen *The Provocation of Levinas – Rethinking of the Other* (1988) ja Richard Cohenin toimittamaan kokoelmaan *Face to Face with Levinas* (1986), jotka sisältävät Levinasin filosofiaa käsittelevien artikkelien lisäksi tietoja myös hänen elämästään ja haastattelun.

    Hyviä yleisesityksiä Levinasin ajattelun kehityksestä ja käänteentekevyydestä tarjoavat myös Robert Bernasconin artikkeli "Levinas – Philosophy and Beyond" Hugh Silvermanin toimittamassa fenomenologisen filosofian yleiskatsauksessa *Philosophy and Non-Philosophy since Merleau-Ponty* (Bernasconi 1988b, s. 232–258) sekä Stephan Strasserin kirjoittama osuus "Emmanuel Levinas – Phenomenological Philosophy" Herbert Spiegelbergin teoksessa *The Phenomenological Movement – A Historical Introduction* vuodelta 1984. Levinasin teoksen *Ethique et infini* suomentaneen Antti Pönnin johdanto "Toinen on ensimmäinen – Lähtökohtia Emmanuel Levinasin ajatteluun" vuodelta 1996 (s. 7–31) on myös valaiseva.
142. Nemo 1996, s. 36.
143. Ks. Pönnin artikkelia vuodelta 1996 (s. 8 ja 27) ja siinä viitattua kirjallisuutta.
144. de Beauvoir 1976 [1960], s. 156.
145. Myöskään rannattomasta laajuudestaan tunnettu Sartre-kirjallisuus ei todista ajattelijoiden välillä olleen yhteyksiä. Esimerkiksi Annie Cohen-Solalin tiheän täydellinen Sartre-elämänkerta (1992 [1985]) ei mainitse Levinasia lainkaan. Martin Buber on filosofi, johon Levinasia on eniten verrattu kymmenissä eri artikkeleissa ja heidän ajattelulleen omistetuissa teoksissa, vaikka myös Buber jäi Levinasille henkilökohtaisella tasolla yhtä etäiseksi kuin Sartre. Parasta antia vertailujen alalla edustaa Michael Theuniessenin teos *The Other – Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber* (1984).

146. Sartren lausumaksi usein esitetty mielipide ei tarkalleen ottaen noudata sloganina tunnetuksi tulleen iskulauseen muotoilua. Sen sijaan hänen näytelmänsä *Suljetut ovet* roolihahmo Inès lausuu kolmen muun henkilön kanssa samaa vuokrahuonetta jakaville tovereilleen näin: ”Me olemme helvetissä, kultaseni [...] Jokainen meistä on kahden toisen pyöveli. [*Nous sommes en enfer, ma petite* [...] *Le borreau, c'est chacun de nous pour les deux autres.*]” Sartre 1947 [1944], s. 33–34.
147. Sartre esseessään ”Visage”, joka on julkaistu kokoelmassa *Les Ecrits de Sartre* (1970, s. 75).
148. Levinasin myöhempi Husserl-kriittisyys saattoi perustua ainakin osittain niihin vaikutteisiin, joita ”Kartesiolaisten mietelmien” idealisoiva filosofiakäsitys oli antanut hänelle. Husserlin *Méditations cartésiennes* on myöhemmin julkaistu *Husserliana*-edition ensimmäisenä niteenä *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1950).
149. Levinas, *TIPH*, s. 174.
150. Sama.
151. Jacques Derrida (1967a [1964]) artikkelissaan ”Violence et métaphysique – Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas”.
152. Ludwig Wittgenstein *Tractatuksen* (1971 [1918]) päättävässä lauseessaan numero 7.
153. Ludwig Wittgenstein (1969, s. 35) ”kirjeessään Ludwig von Fickerille” (*Briefe an Ludwig von Ficker*).
154. Aristoteles, ”Metafysiikka”, III–IV. ”Ensimmäinen filosofia” oli myös Aristoteleen itsensä käyttämä nimitys tästä olevaisen olemassaoloa, syitä, alkuperusteita, potentiaalisuutta, aktuaalisuutta, ristiriitoja, substanssia sekä teologiaa ynnä muuta käsittelevästä rikkiviisaasta teoksestaan.
155. Väitöskirjassaan Levinas hyväksyy tulkinnan, jonka Husserl oli antanut intentionaalisuuden käsitteelle ”Loogisissa tutkimuksissaan”. Hän sanoo, että Husserlin *Logische Untersuchungen* perusti ”tajunnan uuden ontologian”. Levinas, *TIPH*, s. 33. Samalla Levinas kuitenkin painotti jo ongelmia, jotka liittyivät tajunnan konstituoimien objektien ja maailman olemassaoloon; hän arvosteli Husserlia ”intellektualismista”. Ks. esim. Hannu Siveniuksen erinomaista artikkelia ”Toiseuden tuuli” (1990, s. 95–97), jossa tarkastellaan Levinasin esittämää Husserl- ja Heidegger-kritiikkiä.
156. Ks. esim. Heideggerin teosta *Einführung in die Metaphysik* (1953 [1935]), jossa Heidegger tulkitsee muiden muassa Herakleitoksen ja Parmenideen tunnettuja tekstejä. Heidegger arvosti esisokraattista ajattelua juuri siksi, että Sokratesta edeltäneet filosofit eivät olleet vielä ehtineet tematisoida olevaisen olemista ja sen tarkastelutapoja miksikään tieteeksi tai ”filosofiaksi”, kuten Aristoteles ”Metafysiikka”-kirjassaan.
157. Esimerkin tarjoaa modaalikäsitteiden 'mahdollinen' ja 'välttämätön' moderni tulkinta, jonka mukaisesti mahdollisuuksia tarkastellaan toteutumina yhdellä tietyllä ajanhetkellä voimassa olevissa niin sanotuissa mahdollisissa maailmoissa. Tämä käsitys on vastakkainen aristoteeliselle näkemykselle, jossa mahdollisuuksia tarkastellaan aikajatkumolla ja jonka mukaan jokainen aito mahdollisuus toteutuu äärettömässä ajassa välttämättä. Ottamatta kantaa siihen, kumpi käsitys on oikeampi tai parempi, voin vain todeta käsitysten kilpailevan keskenään. Samaan tapaan ovat myös ajallisuuden sulkeista-

minen ja ajallisuuden huomioon ottaminen kilpailleet keskenään ja vanginneet filosofien mielenkiinnon vuosisadoiksi historian kuluessa.

Näiden tarkastelutapojen välinen dualismi osoittaa sekä yhdenaikaisuutta korostavalta että lineaarista aikajatkumoa koskevalta osaltaan todeksi ainakin Kantin kategoriaopin vaikuttavuuden. Aika on molemmissa näkemyksissä objektivoitu *tieteellisen systeemin välineeksi*. Modaliteettien tarkastelu on "nyt-hetkisyyttä", tai se on "jatkumoa aika-akselilla". Molemmat tavat asennoitua aikaan mekanisoivat ajan olemuksen. Ne kiertävät *subjektin aikakokemuksen*, koetun, eletyn ja ainoan merkityksellisen ajan, sen jossa – Herakleitoksen sanoin – "ei ole mahdollista astua kahta kertaa samaan virtaan". Ks. Herakleitoksen fragmenttikokoelmaa *Yksi ja sama* (1971, s. 37, DK 22 B 91). Ajallisen muutoksen ongelmana on ihmisen paradoksaalinen positio muutoksen alaisena objektina ja muutosta tarkastelemaan pysähtyneenä subjektina. Kyseinen ristiriita ilmentää perimmältään tieteen ja elämän välistä kuilua. Tiede väistämättä objektivoi. Ajassa jatkuvan muutoksen ja modaliteetteja yhdenaikaisuuteen stagnatisoivan filosofoinnin tuottamiin paradokseihin ei liene Herakleitoksen antamia lauseita parempia vastauksia. Nykyajan filosofioissa hänen lausumakseen väitetty "*panta rhei* [kaikki virtaa]" -periaate lieneekin ilmaistu selvimmin Henri Bergsonin ajatuksessa "kestosta" (*la durée*) ja "elämän hyöystä" (*élan vital*), joka jää perimmältään mysteeriksi eikä ole objektivoitavissa. Ks. esim. Bergsonin teosta *Durée et simultanéité* vuodelta 1922.

158. Toisaalta huomautus "maailmassa olemisesta" on muodostunut niin keskeiseksi osaksi mannereurooppalaista filosofiaa, että sitä voidaan pitää jo eräänlaisena fenomenologin taskuaseena. Siihen viittasivat Heideggerin lisäksi myös Jean-Paul Sartre (1988 [1943]) ja Maurice Merleau-Ponty (1962 [1945]) vastaavilla käsitteillään.

Puolustettaessa "maailmassa olemisen" ensisijaisuutta herää nopeasti kysymys, joka koskee – jos ei suorastaan puolustettavan filosofian oikeutusta – niin ainakin vastustettavan filosofian järkiperäisyyttä. On nimittäin vaikea ajatella ihmistä joka *ei olisi maailmassa*. Kenties *in-der-Welt-sein*-argumentin laaja viljely oirehtiikin abstrahoivan tieteen yksipuolisesta vaikutusvallasta ja siitä, kuinka tarpeellinen huomautus maailmassa olemisesta jatkuvasti on. Toteamus ei siis vain kuvaa itsestään selvää tosiasiaa, vaan se on keskeinen pohdittaessa, *ymmärtääkö* tai *tiedostaako* ihminen olevansa olemassa, *kuinka* hän maailmasuhteensa kokee sekä *mitä johtopäätöksiä* hän siltä pohjalta tekee.

159. Levinas, *TI*, s. 7.
160. Emt., *passim*.
161. Ks. esim. Heideggerin *Sein und Zeitia* (§ 26).
162. Levinas, *TI*, s. 15–16.
163. Ks. esim. Heideggerin tekstejä *Einfuhrung in die Metaphysik* (1953 [1935]) ja *Zur Sache des Denkens* (1988b [1969]).
164. Heideggerin luennossa *Was heißt Denken?* (1984 [1954], s. 91–93) keskeisiä käsitteitä ovat myös "runoileminen" (*Dichten*), "kiittäminen" (*Danken*) ja "ajatteleminen" (*Denken*).

165. Heideggerin mukaan nykysaksan sanojen ”*Danken*” ja ”*Denken*” etymologiasta paljastuu varhaisempi sana ”*Gedanc*”, joka tarkoitti alun perin ”sydämenperustaa” (*der Herzensgrund*). Heidegger 1984 [1954], s. 157.
166. Levinas, *EÄ*, s. 52–53.
167. Emt., s. 53.
168. Vapauden teemasta Sartren ajattelussa ks. Olli-Pekka Lassilan tutkimusta vuodelta 1987 (s. 67–72).
169. Isaiah Berlinin tunnetusta jaottelusta negatiiviseen vapauteen (vapauteen rajoitteista) ja positiiviseen vapauteen (vapaus tiettyihin tekoihin) ks. hänen esseetään ”Kaksi vapauden käsitettä” vuodelta 1957 (suomennos julkaistu valikoimassa *Vapaus, ihmisyys ja historia* vuonna 2001). Ks. myös analyysiani ja kritiikkiäni teoksessani *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa – Vähä katekismus filosofiselle anarkistille* (2005, s. 60–76).
170. Levinas, *EÄ*, s. 55.
171. Sama.
172. Käsitteeseen *es gibt* liittyvä ”antamisen” ja ”itsestään ilmenemisen” ajatus on tekemisissä myös Heideggerin sen käsityksen kanssa, että olevainen paljastuu pakottamatta, jos jätämme olevaisen silleen ja omaksumme ”kiittävän” ja ”vastaanottavan” asenteen. Ks. esim. Heideggerin *Gelassenheit*-puhetta (1986 [1959]).
173. Ks. esim. John R. S. Manningin teosta *Interpreting Otherwise than Heidegger* (1993, s. 40). Ajatus on lähellä myös sitä, mitä Simone Weil tarkoitti käsitteellään *la pesanteur* (’painovoima’). Ks. Hankamäki 1997, s. 48–50. Puhuessaan vieraantuneisuuden tuntemuksista Levinas arvosteli usein totaliteetteja. Hän kritisoi poliittista, kulttuurista ja metodologista universalismia. Erään kysymyksen hänen ajattelussaan herättää se, mihin asemaan Levinasin itsensä harjoittama olemisen alleviivaaminen asettuu: eikö olemisen korostaminen edusta ontologista universalismia? Kysymykseen voidaan vastata, että Levinasin filosofiassa kyse on subjektiivisesta oman olemassaolon kokemisesta, aivan kuten Heideggerinkin ajattelussa, eikä esimerkiksi mistään ihmisen kokemusmaailmasta erilleen abstrahoidusta olemisen kategoriasta, jonka tunnemme vaikkapa Hegelin filosofiasta. Siksi siihen ei liity myöskään normatiivista yhdenmukaisuuden vaatimusta saati metodologisesti yleistettävissä olevaa empiiristä kokemuksen tematisaatiota. Eettiselle universalismille Levinas saattoi luoda pohjaa siinä vähäisessä määrin, kuin hän katsoi *etiikan* olevan yleismaailmallistettavissa. Kuten näemme jatkossa, tämän ajattelun perustelut nojaavat ihmisen esipredikatiiviseen ja subjektiiviseen kokemukseen toisen ihmisen kasvoista.
174. Ks. esim. Husserlin luentoa ”Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins” (1928, s. 92).
175. Kyseisen paradoksin toteaa muiden muassa Matti Juntunen oppineessa mutta visaisessa tutkimuksessaan *Martin Heideggerin fundamentaaliontologian modaali-temporaalinen problematiikka* (1990 [1967], s. 25).
176. Augustinus, *Tunnustukset*, XI, 14.
177. Levinas, *TA*, s. 15–33.
178. Sekä Matti Juntunen (1990 [1967], s. 1) että George Steiner (1997 [1992], s. 7–8) ovat kiinnittäneet huomiota viime vuosisadan alkupuolen filosofioissa esiintyneisiin pyrkimyksiin koordinoida ihmisten ajallisuus jonkin yhden

suuren teorian alaisuuteen. Sellaisia olivat esimerkiksi Henri Bergsonin konspioima ”keston” analyysi, Martin Heideggerin *Sein und Zeit* ja Albert Einsteinin suhteellisuusteoriat. Myös suhteellisuusteorioilla olisi tämän mukaan asema osana 1900-luvun ihmisen identiteetin kehitystä ja itseymmärrystä. Vertailu on kieltämättä aatehistoriallisesti houkutteleva. Toisaalta varsinkin Juntunen toteaa ilmeisen paikkansapitävästi, ettei Heideggerin käsityksiä ajallisuudesta ole syytä arvioida luonnontieteiden valossa.

Joitakin yrityksiä ihmisen transsendentaalisten ehtojen yleispätevään kartoittamiseen voitaisiin nähdä myös Ludwig Wittgensteinin *Tractatuksessa* ja Martin Buberin *Ich un Du* -teoksessa.

179. Antaessaan maailmalle yhtälönsä, jossa massa kerrottuna valonnopeuden toisella potenssilla antaa tulokseksi energiaa, Einstein osoitti todeksi latinan kielen etymologisen viisauden, jossa sana ”Lucifer” muodostetaan sanoista *lux* (suom. ”valo”) ja *fero* (suom. ”kantaa”). Tässä sinänsä viattomassa mielessä Einstein, joka uhrasi suuren osan elämästään myös rauhantyölle, tuli tahattomasti astuneeksi Luciferin housuihin, eikä lukijan tarvitse olla mikään Fritjof Capra ymmärtääkseen, että entinen patenttitoimiston virkailija saattoikin olla juuri tuo salaperäinen ”valon tuoja”.
180. Ks. Tuukka Tomperin artikkelia vuodelta 1992.
181. Ks. esim. Levinasin kirjoitusta ”La trace de l’autre” (1967 [1963]), suom. ”Toisen jälki” (1996). Artikkelia voidaan pitää Levinasin koko filosofian synopsiksena. Ks. myös Levinas, *TI*.
182. Stephan Strasser artikkelissaan ”The unique individual and his other” (1977, s. 22–23).
183. Emt., s. 12. Ks. myös Wallenius 1993, s. 71.
184. Derrida 1976a [1964], s. 164.
185. Emt.
186. Levinas, *ÉI*, s. 85.
187. Teemasta Wallenius 1993, s. 72. Wallenius on käsitellyt aihetta myös tutkielmassaan *Filosofian toinen* (2004), jossa hän tosin keskittyy Levinasin juutalaisuuteen.
188. Levinas, *TI*, s. 13.
189. Levinas, *DL*, s. 409.
190. Levinas, *TI*, s. 266.
191. Emt., s. 53.
192. Jaottelusta ks. Marika Tuohimaan artikkelia ”Emmanuel Levinas ja vastuu Toisesta” (2001, s. 36).
193. Levinas, *EÄ*, s. 108.
194. *Aletheia*-käsitteen taustalla vaikutti näkemys, jonka mukaan totuutta ei ymmärretty antiikin kreikkalaisessa filosofiassa *suhteeksi* lauseen ja sen kuvaileman asiaintilan välillä. Sen sijaan totuus ymmärrettiin todellisuuden ”paljastumiseksi”, mihin viittaa myös käsite *aletheia* (’ei peitettyä’ merkitsevistä kreikan kielen sanoista *a* ja *lethe* johdeltu sana). *Aletheia*-ajatuksella on esiintymänsä muun muassa Platonin ”Valtio”-kirjan luolavertauksessa, jossa todellisuus paljastuu luolasta vapautetuille vangeille auringonvalon tavoin. Ks. Platon, ”Valtio”, 514a–516c. Heideggerille paluu korrespondenssin, koherenssin ja pragmatiikan mukaisista totuuskäsityksistä ”paljastumisen” ideaan oli luontevaa siksikin, että myös varhainen fenomenologinen perinne oli

pitänyt todellisuuden ”ilmenemistä” olennaisena lähtökohtanaan ja ”ilmeisyyttä” riittävänä evidenssinä (todisteena tai näyttönä).

195. Levinas, *EDE*, s. xv.
196. Ks. esim. Tuohimaa 2001, s. 36–37.
197. Levinas, *EÄ*, s. 94.
198. Levinas, *TI*, s. 3.
199. Heidegger 1986 [1959], s. 12–13.
200. G. H. von Wrightin kehittelemän praktisen syllogismin kritiikistä ks. teoksiani vuosilta 1994 (s. 158) ja 1995 (s. 131).
201. Ks. Heidegger 1986 [1959], s. 21–25.
202. Levinas, *TI*.
203. Eskola 1985, s. 13.
204. Levinas, *TI*, s. 82.
205. Emt., s. 20.
206. Emt., s. 20.
207. Emt., s. 81.
208. Immanuel Kant käsitteli itsetyydytyksen moraalikysymyksiä vanhuudenteoksessaan ”Tapojen metafysiikka” (*Die Metaphysik der Sitten*, 1797), jossa hän katsoi, ettei masturbaatio sovi kategorisen imperatiivin velvoittamaksi yleiseksi ja kaikkia koskevaksi toimintamuodoksi. Vaarana on, että itsetyydytyksen vallitessa yleiskäytäntönä kukaan ei saisi varsinaista seksuaalista tyydytystä.
209. Levinas, *TI*, s. 172. Teemasta ks. myös Tommi Walleniuksen artikkelia ”Kohti Toista – Johdatusta Emmanuel Levinasin etiikkaan” (1992, s. 202).
210. Levinas, *AEDE*, s. 15.
211. Thomas Hobbesin klassikkoteos *Leviathan* ilmestyi suomeksi vuonna 1999.
212. Levinas, *AEDE*, s. 15.
213. Paul Virilio teoksessaan *Esthétique de la disparition* vuodelta 1980 (suom. *Katoamisen estetiikka*, 1994).
214. Aiheesta ks. esseetäni ”Miten teknologia ja vauhtisokeus fasinoivat massakulttuuria? F1-huumaa filosofisesti formuloituna” *Niin & Näin* -lehdessä 1/2003 (s. 65–72). Kirjoitus on julkaistu myös kokoelmassani *Filosofiset viuhahdukset* (2007, s. 32–58).
215. Simone Weil postuumisti julkaistussa teoksessaan *L'Enracinement* (1949).
216. Filosofian asemasta naturalistisen pinnallisuuden ja virtuaalitodellisuuksiin verhotun välinpitämättömyyden keskellä ks. pamflettidekkariani *Kuka halusi murhata filosofin? Romaani filosofian hulluista päivistä ja myös rikoksesta* vuodelta 2000.
217. Ks. Dan Steinbockin teosta *Narsismin fasismi* (1981).
218. Esimerkiksi Jari Sarasvuo uhkaili filosofi Heikki Mäki-Kulmalaa jopa oikeudella hänen kriittisistä äänenpainoistaan. *Journalisti* 16/2000. Yritysvalmentajien retoriikkaa Mäki-Kulmala analysoi mainiossa kirjassaan *Näin puhui Sarasvuo – Miten ivaan ystäviä, menestystä ja vaikutusvaltaa* (2002).
219. Ks. esim. anonyymin ”Mikon” tunnustusta Jari Sarasvuon teoksessa *Sisäinen sankari* (2. painos, 1998, s. 358–359).
220. John Ruskin (1918b [1865], s. 49) John Miltonin säkeitä mukaillen.
221. Immanuel Kantin kategorinen imperatiivi ”Toimi vain sellaisen maksiimin mukaisesti, jonka voit toivoa tulevan kaikkia koskevaksi yleiseksi laiksi”,

vastaa universalismissaan myös Jeesuksen vuorisaarnaan (Matt. 7:12) sisältyvää niin sanottua kultaista sääntöä: ”Kaikki, minkä tahdotte ihmisten tekevän teille, tehkää te heille.” Vastavuoroisuuteen perustuvan ajattelutavan ongelmana on muun muassa se, että se mahdollistaa pakottamisen ja koston.
222. Levinas, *TI*, s. 53.
223. Levinas artikkelissaan ”Langage et proximité” (*LP*) vuodelta 1949; julkaistu Levinasin teoksessa *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967, s. 225).
224. Plutarkhos, *Erotikos*, 761d.
225. Ksenofaneelta tunnettu sanonta. Ks. Dielsin ja Kranzin kokoelmaa *Die Fragmente der Vorsokratiker*, DK 11 B 16.
226. Michel Foucault *Seksuaalisuuden historiansa* toisessa osassa ”L'usage des plaisirs” (1998 [1984], s. 140).
227. Manning 1993, s. 76–77.
228. Levinas, *EÄ*, s. 62.
229. Simone de Beauvoir teoksessaan *Le deuxième sexe;* osittain suom. *Toinen sukupuoli* (1981 [1949], s. 12 ja 410).
230. Levinas, *EÄ*, s. 63.
231. Samaa ovat synteesinomaisesti jatkaneet esimerkiksi Sandra B. Rosenthal ja Patrick L. Bourgeois tulkinnassaan ”desentralisoidusta minästä” (*decentered self*) teoksessa *Mead and Merleau-Ponty – Toward a Common Vision* (1991, s. 86–).
232. Levinas, *EÄ*, s. 63.
233. Michel Foucault *Seksuaalisuuden historiansa* ensimmäisessä osassa ”La volonté de savoir” (1998 [1976], s. 43–58).
234. Levinas, *EÄ*, s. 63.
235. Pönni 1996, s. 9–10.
236. Ks. esim. Leviansin kannanottoja teoksessa *TJ* (s. 104) ja teoksessa *EÄ*, jonka mukaan Levinas pitää Raamattua edelleen ”kirjojen kirjana” (s. 37).
237. Levinas, *EÄ*, s. 66.
238. Platon, ”Pidot”, 181a–e.
239. Marke Europaeus näyttää varoittavaa esimerkkiä artikkelissaan ”Kuolema ja aika – Tulevaisuuden mahdollisuudesta isyydessä ja eroksessa”. Artikkeli on julkaistu Sara Heinämaan ja Johanna Oksalan toimittamassa teoksessa *Rakkaudesta toiseen – Kirjoituksia vuosituhannen vaihteen etiikasta* (2001, s. 83–109). Tuskin voidaan ajatella kammottavampaa suhdetta ”jälkeläisyyteen” kuin sitä, jossa vanhemmat siirtävät toteutumattomia toiveitaan omiin jälkeläisiinsä.
240. Saman sukupuolen yhteisestä merkityskonstituutiosta ks. pääteostani *Enkelirakkaus – Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena* (2008) ja artikkeliani ”Oliko filosofien kuningas piilohetero? Mieskulttuurin kunnia ja pyhän perheen pilaama Platon” *Niin & Näin* -lehdessä 1/2002 (s. 73–83). Myös kirjoitukseni ”Platon ja poikarakkaus – Idealismi aistinautintona” kokelmassa *Filosofiset viuhahdukset* (2007, s. 204–233) voi olla teeman kannalta keskeinen.
241. Ks. Hankamäki 1997, s. 227.
242. Nietzsche 1995 [1891], s. 89.
243. Machiavelli 1998 [1532], s. 30.

244. Tässä mielessä logiikka auttaa avaamaan Tuomas Akvinolaisen ajatussolmun, jonka mukaan hyvä oli vain ”pahan poissaoloa”. Ks. esim. Tuomaan *Summaa* (toisen osan ensimmäinen osa, 18. kysymys, 8. artikla, 1. lause).
245. Levinas, *EDE*, s. 173 ja 280.
246. Levinas, *EÄ*, s. 92.
247. Juha Teräväinen artikkelissaan ”Kuolema on laadullinen raja elämälle” (1989, s. 189).
248. Platon, ”Faidon”, 116b.
249. Levinas, *TA*, s. 114.
250. Ks. Jacques Derridan artikkelia ”Violence et métaphysique” vuodelta 1964; julkaistu Derridan teoksessa *L'Ecriture et la différence* (1967a, s. 117–228).
251. Derridan viitoittamaa tietä kulkien on keskustelua käyty esimerkiksi Robert Bernasconin ja Simon Critchleyn teoksessa *Re-Reading Levinas* (1991) sekä R. Bernasconin ja David Woodin toimittamassa teoksessa *The Provocation of Levinas* (1988). Ks. myös S. Critchleyn teosta *The Ethics of Deconstruction* (1992), joka käsittelee Levinasin ja Derridan välistä dialogia.
252. Kartesiolaisen dualismin ideologisuudesta ja sen moderneista esiintymistä filosofiassa ks. esim. teostani vuodelta 1994 (s. 63–69).
253. Esipredikatiivisen kokemuksen tärkeydestä filosofisessa maailmasuhteessa ks. esim. teoksiani vuosilta 1994 (s. 92–95) ja 1995 (s. 56–57) sekä artikkeliani ”Sinä ja minä liikennevaloissa – Miksi esipredikatiivinen kokemus on tärkää filosofiassa?” kokoelmateoksessani *Filosofiset viuhahdukset* (2007, s. 305–322).
254. Levinas, *AE*, s. 56–62.
255. Ferdinand de Saussure teoksessaan *Cours de linguistique générale* (1995 [1916], s. 23–25).
256. Logiikassa predikaatti on ominaisuuksien ja relaatioiden yhteisnimitys toisin kuin kielitieteellisessä lauseenjäsentelyssä, jossa predikaatilla tarkoitaan yleensä verbin persoonamuotoa. Predikaatteja ovat logiikassa esimerkiksi 'olla punainen' ja 'olla suurempi', kun taas lauseenjäsentelyssä predikaatteja ovat esimerkiksi 'on' ja 'juoksee'. Ominaisuuksia ja relaatioita kuvaavia kielen ilmaisuja tutkii predikaattilogiikka. Psykologiassa puhuttaisiin ominaisuuksien tarkastelun yhteydessä attribuuteista ja attribuoimisesta, jota selvitetään attribuutioteorioissa.
257. Wittgenstein *Tractatuksessaan* (1971 [1918], lause 7).
258. Emt., lause 4.116.
259. Emt., lause 6.42.
260. Emt., lause 6.421.
261. Levinas, *AE*, s. 73.
262. Wittgenstein *Tractatuksessaan* (1971 [1918], lause 6.54). On tosin vaikea päätellä, ilmensikö kielifilosofin ajatus pelkkiä turhautumisen tunteita, vai pitikö hän lauseidensa varaan rakentamiaan ”tikapuita” aidosti merkityksettöminä ja – riittävän korkealle oksalle kohoamisen jälkeen – tarpeettomina välineinä.
263. Ks. Norman Malcomin muistelmateosta *Wittgenstein* (1990 [1958], s. 73).
264. Ks. esim. Heideggerin esitelmää ”Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” teoksessa *Zur Sache des Denkens* (1988c [1969], s. 63–65).
265. Ks. esim. G. H. von Wrightin tilitystä artikkelissa ”Mitä filosofia minulle on?” teoksessa *Minervan pöllö* (1992, s. 26). Arvoitukseksi jää, ilmaisivatko kir-

joittajan epäilyt oman esseistiikkansa filosofisuudesta ja tieteellisyydestä enemmänkin pelkkää vaatimattomuutta vai todellista epävarmuutta.

266. Logiikkaan ja esseistiikkaan jakautuvan filosofian kritiikistä on vaikea unohtaa Markku Eskelisen ja Jyrki Lehtolan vuonna 1987 julkaisemaa pamflettikirjaa *Jälkisanat – Sianhoito-opas*, jossa Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin teräviä skitsoanalyyseja hyödyntäen tehtiin ruuminavaus myös kotimaiselle partaveitsifilosofialle. Ajankohtaiseksi tämänkin teoksen tekee se, ettei monikaan asia ole vuosien kuluessa muuttunut akateemisessa filosofiassamme.
267. Ks. G. H. von Wrightin haastattelua ”Uuden etsiminen vain intellektuaalisesti ei johda mihinkään” *Niin & Näin* -lehden numerossa 2/1995 (s. 7).
268. Levinas, *AE*, s. 72.
269. Pönni 1996, s. 25.
270. Emt., s. 26.
271. Myös Sartren filosofiassa vapaus oli aina suhteellista ja sen käsittely tiettyjä ylilyöntejä lukuun ottamatta suhteellisuudentajuista. Käsitys, jonka mukaan ihmisen on valittava myös oma syntymänsä ollakseen absoluuttisesti vapaa, lähestyi tätä rajaa. Se jäikin lähinnä metaforalliseksi muistutukseksi siitä, että ihmisen täytyy maailmaan synnyttyään joka tapauksessa löytää elämälleen merkitys *pysyäkseen täällä*. Sitä, miten vapaus riippuu toisista ihmisistä, havainnollistaa puolestaan käsitys, jonka mukaan Sartre ymmärsi vapauden nimenomaan rooliolemisesta *irroittautumisen* kautta. Ks. esim. Sartren kuvausta tarjoilijan roolin takana asustavasta ihmisestä teoksessa *L'Être et le Néant* (1988 [1943], s. 95). Haastavimmilleen vapaus kiteytyi nimenomaan rooleihin vihkiytymisen ja aktiivisen rooleista eroamisen yhteyksissä. Näitä ajatuksia kohtaan voidaan toisaalta suunnata ne samat toteamukset, joita tässä tutkimuksessa on jo esitetty Heideggerin ja Levinasin edustamaa vastakohdilla operoimista kohtaan. Oppineiden herrojen kriittisyys oli usein niiden samojen ilmiöiden leimaamaa, joita vastaan oli tarkoitus käydä.
272. Virilio 1994 [1980], s. 19–20.
273. Ks. esim. George Steinerin todistusta teoksessa *Heidegger* (1997 [1992], s. 30). Steiner mainitsee Heideggerin kieltäytyneen keskusteluista myös eräissä opetustilanteissa.
274. Massakulttuurin ansaitsema tuomio oli kirjoitettu jo Heideggerin *Sein und Zeitiin* (1998 [1927]), jossa ”julkisuuden”, ”uteliaisuuden” ja ”lörpöttelyn” analysoimiselle omistettiin useita sivuja. Ks. esim. § 35 ja § 36.
275. Marcuse 1969 [1964].
276. Max Horkheimer ja Theodor W. Adorno ”Valistuksen dialektiikassaan” vuodelta 1944 (engl. *Dialectic of Enlightenment*, 1979).
277. Marcuse 1969 [1964], s. 42.
278. Emt., s. 102.
279. Emt., s. 120.
280. Emt., s. 180.
281. Emt., s. 106.
282. Pakinoitsijanimimerkki Olli (Väinö Nuorteva) kokoelmassa *Hyviä tuloksia vähällä vaivalla* (1990, s. 60); kirjoitus on julkaistu alun perin vuonna 1934.
283. Wittgenstein *Filosofisissa tutkimuksissaan* (s. 47, alaviite).
284. Emt., s. 42, kappale 31.

285. Emt., s. 61, kappale 60.
286. Emt., s. 49, kappale 43.
287. Ks. esim. Norman Malcomin muistelmateosta (1990 [1954], s. 85).
288. Käsitykseni siitä, mikä asema homoerotiikan torjumisella oli Wittgensteinin eristäytymisessä pelkkien kielioppien valtaan, olen esittänyt artikkelissani ”Warum das Man nicht sprechen kann? – Wittgenstein!”, joka on julkaistu *Niin & Näin* -lehden ensimmäisessä numerossa vuonna 1994 (s. 61–63) ja *Filosofiset viuhahdukset* -kokoelmassa (2007, s. 349–352). Artikkelissa puheena olevan Derek Jarmanin elokuva *Wittgenstein* on valaiseva filosofin koko elämän ja hänen motiiviensa kannalta. Merkityskonstituution kokemuksellisuuden kiistäminen on filosofialle keskeisen homososiaalisuuden kieltämistä. Pragmatismin ja naturalismin roolista homososiaalisen merkityskonstituution kiistäjänä ja heteroseksuaalisten symboliarvojen edustajana ks. myös artikkeliani ”Sinä ja minä liikennevaloissa – Miksi esipredikatiivinen kokemus on tärkeää filosofiassa?” kokoelmateoksessani *Filosofiset viuhahdukset* (2007, s. 305–322).
289. Markus Lammenranta Arto Haapalan toimittamassa artikkelikokoelmassa *Kirjallisuuden filosofiaa* (1990, s. 202).
290. Ajatus tosin on yhteinen. Ks. Heideggerin vetoomusta aidon käytännöllisyyden puolesta hänen lukuvuonna 1935–1936 pitämässään luentosarjassa ”Der Ursprung des Kunstwerkes”, joka on julkaistu kokoelmassa *Holtzwege* (1950).
291. Ks. *Filosofiset viuhahdukset* -kokoelmassa (2007, s. 325–330) julkaisemaani arviota ”Kolme kärpästä yhdellä iskulla – Filosofian samittamisesta”, jossa tarkastelen Sami Pihlströmin hanketta ”naturalisoida” transsendentaalifilosofioita ja pragmatisoida filosofiaa.
292. Ks. esim. Merleau-Pontyn teosta *Phénoménologie de la perception* (1962 [1945], s. 5) ja johtopäätöksiäni siitä teoksissani vuosilta 1994 (s. 19–25) ja 1995 (s. 18–23).
293. Syntyperältään algerianjuutalaisen Jacques Derridan ajattelussa toistuu samantyyppinen kreikkalaisen ja heprealaisen kulttuurin vastakkainasettelu, jota Levinas on pitänyt omien kulttuurikritiikkiensä lähtökohtana. Derridan mukaan helleeneille rakas teoria (sanasta *theorein*, kreikk. ≈ katsella) ohjasi harjoittajiaan teoreettiseen näkemiseen ja kontemplaatioon, kun taas juutalainen perinne on asettanut etusijalle etiikan. Ks. esim. Derridan teosta *La voix et le phénoméne* (1967b). Ajattelijoiden näennäisen yksimielisyyden harmoniaa lieventänee tosiasia, että molempien filosofien mielipiteet asioista olivat ylimalkaisen yksisilmäisiä tai ainakin yksinkertaistavia.
294. Cohen-Solal 1992 [1985], s. 561.
295. Levinas, *TI*, s. 163.
296. Emt., s. 165.
297. Huomionarvoista on myös se, että Weil toimi, kuten Levinas opetti: hän aloitti filosofiansa etiikasta. Hankamäki 1997, s. 50.
298. Ansiokkaassa *Tapojen metafysiikan perustuksen* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) suomennoksessaan vuodelta 1928 professori J. E. Salomaa on kääntänyt Kantin kategorisen imperatiivin seuraavasti: ”Toimi vain sen maksiimin mukaan, jonka kautta [*durch die*] samalla saatat tahtoa, että se tulisi yleiseksi laiksi.” Kant 1990b [1785], s. 110. Jo Kantin omassa filo-

sofiassa ilmaisu sallii myös muotoilun: ”Toimi niin, kuin jos toimintasi maksiimin tahdostasi pitäisi tulla *yleiseksi luonnonlaiksi*.” Kant 1990b [1785], s. 111. Tässä valossa ei liene ihme, että Kantin transsendentalismissa on voitu nähdä naturalistisiakin piirteitä. Keskeistä kuitenkin on, mitä Kant tarkoitti ’luonnolla’. Kantin ajattelussa luonnon käsite sisälsi lähes saman kuin ’olevainen’. Koska luontoon ei ymmärrettävästi sisälly mitään luonnotonta, ei ”olevaiseksi” käsitetyn luonnon piiriin kuulu mitään luonnonvastaista. Lisäksi ihmisen luoma kulttuuri ja toiminta ovat eri asioita kuin luonto sinänsä. Koska luonnon*lait* kuuluvat ihmisen luoman *kulttuurin* piiriin, niissä on kyse samantyyppisestä tieteen tematisaatiosta kuin moraalilaeissakin. Niinpä Kantin viittausta luonnonlakeihin ei voida pitää naturalistisena. Keskeisimmin Kantin ajatuksesta paistaakin päälle universalismioppi. Ihmisen toimintaa ei naturalisoida, mutta se koetetaan valaa yhtenäiselle eettiselle perustalle, jolle Kant antoi vielä ”käytölliseksi” (*praktisch*) nimeämänsä muotoilun: ”Toimi niin, että käytät ihmistä, sekä omaa että jokaisen muun persoonaa, aina samalla tarkoitusperänä eikä koskaan pelkästään välineenä.” Kant 1990b [1785], s. 120. Huomiota nykyaikaisen lukijan mielessä voi herättää ”käyttämisen” ajatus sekä muotoilu ”pelkästään välineenä”. Kant kehitteli ajatustaan lähes loputtomasti eteenpäin vuonna 1788 päivänvalon nähneessä *Käytöllisen järjen kritiikissään* (*Kritik der praktischen Vernunft*). Kant 1990a [1788].

299. Levinas, *TI*, s. 24.
300. Emt., s. 20.
301. Emt., s. 22.
302. Emt., s. 172.
303. Kant 1990b [1785], s. 76. Kantin ajatus korostaa tahdon voimaa kenties enemmän kuin Levinasin filosofia sallisi, mutta olen itse vakuuttunut siitä, että tahdolla pitää olla keskeinen merkitys ihmisen aikeiden suuntautuessa teoiksi. Näin on siitä huolimatta, että Schopenhauerin ja Nietzschen pinnallinen lukeminen ja väärinymmärtäminen ovatkin johdattaneet leimaamaan tahtofilosofit milloin satanisteiksi tai natseiksi ja milloin muuten vain hulluiksi. Nykyajan filosofiat puolestaan ovat lietsoneet vajoamista tahdottomuuteen, näennäiseen puolueettomuuteen ja relativismiin, joka kuvastuu esimerkiksi postmodernista nihilismistä ja amerikkalaisesta pragmatismista.
304. Levinas, *EÄ* s. 80–81. Panttivankeuden teemasta ks. myös Tuohimaan artikkelia vuodelta 2001 (s. 37).
305. Levinas, *AE*, s. 17.
306. Levinas, *EDE*, s. 228–229.
307. Levinas, *AEDE*, s. 18.
308. Ks. *Helsingin Sanomien* tutkivan journalismin osastolla laadittua ”Kysy Kirstiltä” -kokoelmateosta (1999, s. 301).
309. Nelosen TV-uutiset 28.10.2001.
310. Tulkitsen Levinasin käsityksiä kolmanniudesta kriittisesti teoksessani *Enkelirakkaus – Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena* (2008, s. 23–30).
311. Levinas, *AEDE*, s. 204.
312. Wallenius 1992, s. 212.
313. Levinas ja Kearney 1986, s. 22.
314. Levinas ja Poirié 1992, s. 112.

315. Levinas, *TI*, ix.
316. Sauli Niinistö paheksui *Helsingin Sanomissa* 6.1.2001 julkaistussa haastattelussaan ”Kansalaisten olisi siedettävä toisten rikastuminen” optiomiljonäärien ylenpalttisen vaurastumisen aiheuttamaa ”katkeruutta”, mistä tuli puheenaihe julkiseen sanaan pitkäksi ajaksi.
317. Critchley 1992, s. 223.
318. Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae*, I a, II ae, 92. 2; 90–97.
319. Augustinus siteeraa *Tunnustuksissaan* (III) mieluusti juuri tätä Paavalin Roomalaiskirjeen kohtaa 7:19.
320. Martin Heidegger vuosina 1955–1956 pitämissään luennoissa, jotka on julkaistu teoksena *Der Satz vom Grund* (1987 [1957]).
321. Ks. Marcel Maussin teosta *Essai sur le don – Forme et raison le l'échange dans les sociétés archaïques* (2002 [1925]).
322. Ks. teostani *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa – Vähä katekismus filosofiselle anarkistille* (2005).
323. Paavi Bendictus XVI (Joseph Ratzinger) 18.4.2005 pitämässään puheessa, joka on julkaistu Vatikaanin internetsivuilla, hän sanoi tarkalleen ottaen näin: ”We are building a dictatorship of relativism that does not recognize anything as definitive and whose ultimate goal consists solely of one's own ego and desires.” Kysymysmerkkejä paavin puheessa voi herättää hänen käyttämänsä ”me”-muoto ja se, että hän kauppasi vaihtoehdoksi absolutistista uskoa, joka on tietenkin fundamentalistista. Mutta yleishavaintona relativismin ja pyyteellisyyden luonteesta paavin toteamus pitänee paikkansa.
324. Kyseistä ajatusta olen perustellut teokseni *Työttömän kuolema – Johdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan* (2005) korkeakoulupoliittisissa osissa, jotka halusin esittää manifestinani henkisen arvotuotannon puolesta.
325. ”Mattiesko Hytönen” eli koomikko Jukka Puotila Jussi Parviaisen käsikirjoittamassa imitaatioroolissa (TV1:n viihdeohjelma ”Kulta-Jukka”).
326. Ruskin (1918b [1865], s. 31).
327. Etymologiasta ks. Miikka Ruokasen teosta *Hermeneutica moderna* (1987, s. 9).
328. Platonin ”Pidot”-dialogissa (201d–e) Sokrates kiittää viisaudestaan Diotima-nimistä papitarta, jonka habitus jää vähintäänkin hämäräksi. Dialogissa ”Faidon” (242c) Sokrates kieltäytyy päättämästä puheitaan ennen kuin on ”puhdistautunut” jumalten hänelle viestimien *katharsis*-vaatimusten mukaisesti.
329. Platon, ”Faidros”, 275d–e.
330. Levinas, *AE*, s. 56–62.
331. Lauri Rauhala teoksessaan *Humanistinen psykologia* (1990, s. 19).
332. Oscar Wilde teoksessaan *Teleny* (1992 [1893], s. 136).
333. Tasapainoilusta ennalta-arvattavuuden ja tulkinnallisen moniselitteisyyden välillä ks. esim. Veikko Rantalan artikkelia ”'Dallas' vai 'Schubert'?” kokoelmassa *Kauneus* vuodelta 1990 (s. 231–232).
334. Ks. esim. Martin Kuschin ja Jaakko Hintikan yhdessä julkaisemaa teosta *Kieli ja maailma* (1988). Alun perin jako ”kieleen kalkyylina” ja ”kieleen universaalina mediumina” on lähtöisin Jean van Heijenoortin artikkelista, jossa hän tarkasteli ”logiikkaa kielenä” ja ”logiikkaa kalkyylina” (”Logic as language and logic as calculus”).

335. Ks. esim. ”Vigilius Haufniensiksen” kuvausta *Angstista* Kierkegaardin teoksessa *Begrepet Angest* vuodelta 1844 (engl. *The Concept of Anxiety*, 1980, s. 85).
336. Ks. esim. ykseysfilosofi Parmenideen esittämiä ideaopin vastaväitteitä. Ne ohjasivat myös Platonia kohti käsitystä, ettei ideoiden maailma ole aistimaailmasta erillinen maailma. Platon, ”Parmenides”, 133a. Ideaoppi johtaa mahdollisten maailmojen semantiikkaa vastaavaan maailmojen moninkertaistumiseen, eikä ongelmaa ratkaise sen enempää ideoiden ja aistimaailman osallisuusteoria kuin konseptualismikaan. Myös moderni käsitys, jonka mukaan käsitteiden looginen *tyyppi* erotetaan objektien tyypistä, vain järjestelee ongelman mutta ei poista sitä. Päinvastoin: se jakaa maailman entistäkin selvemmin kahtia. Platonin filosofiaa ei voitanekaan ymmärtää ottamatta huomioon hänen käsityksiään *eroksesta*, ja huomattava on, että ”Parmenideen” teemoissa *eroksesta* ei puhuta halaistua sanaa. Maailmojen moninkertaistamisesta luopuminen on sublimaation lopettamista.
337. Ks. Lewis Carollin teosta *Liisa Ihmemaassa* (2000 [1865], s. 13).
338. Ks. esim. G. H. von Wrightin teosta *Norm and Action* vuodelta 1963.
339. Hans-Georg Gadamer teoksessaan *Wahrheit und Methode* (1965 [1960], s. 245–255).
340. Emt., s. 283.
341. Emt., s. 283.
342. Emt., s. 283–290.
343. Emt., s. 289–290.
344. Ks. esim. Rauhala (1990, s. 21–22 ja 30).
345. Gadamer 1965 [1960], s. 62–65.
346. Emt., s. 65. *Erleben–Erfahren*-jaottelua on soveltanut muiden muassa Outi Korhonen tutkimuksessaan *Kansainvälisoikeudellinen tulkinta ja dialogisuus* (1995, s. 15).
347. Gadamer 1965 [1960], s. 289–290.
348. Emt., s. 246–247, 292.
349. Emt., s. 381–382.
350. Ks. esim. Heideggerin kuvausta ”tapahtumisesta” ajattelemisen toteutumisyhteytenä teoksessa *Zur Sache des Denkens* (1988c [1969], s. 24).
351. Korhonen 1995, s. 37.
352. Gadamer 1965 [1960], s. xvi. Ks. myös Korhosen (1995, s. 109) konfliktiteoreettista näkökulmaa, joka seurailee Gadamerin alkuperäisen hermeneutiikan ideaa.
353. Klaus Weckroth väitöskirjassaan *Mustavalkoista sosiaalipsykologiaa* (1992, s. 109).
354. Jean-Paul Sartre teoksessaan *L'Être et le Néant* (1988 [1943], s. 44).
355. Eino Kaila teoksessaan *Syvähenkinen elämä*, joka koostuu Kailan kirjoittamista radiokuunnelmista vuosilta 1943 ja 1944 (laajennettu 2. painos). Kaila 1986 [1944], s. 195.
356. Minän ja persoonan yksipuolisesta redusoimisesta sosiaaliseksi konstruktioksi ks. esim. kriittisiä teoksiani vuosilta 1994 ja 1995. Transsendentaalisen egon oikeutusta puolustaa esimerkillisesti Sven Krohn teoksissaan *Ihminen, luonto ja logos* (1981) ja *Ydinihminen* (1989, s. 17).

357. Platon, ”Pidot”, 205b–c. Ks. myös samassa editiossa olevia kyseisen kohdan selityksiä, joiden mukaan *poiesis* ja *poietes* merkitsevät sekä ’tekemistä, ’tekijää’ että erityisesti ’runoutta’ ja ’runoilijaa’.
358. Ks. esim. Martin Heideggerin kirjoitusta ”Der Ursprung des Kunstwerkes” teoksessa *Holzwege* (1967) sekä teoksia *Vorträge und Aufsätze* (1985 [1954], s. 23) ja *Die Technik und die Kehre* (1988 [1962]).
359. Ks. esim. kasvatukseen liittyvä perusteluja Aristoteleen teoksessa ”Nikomakhoksen etiikka” (1142a).
360. Ks. esim. Jürgen Habermasin teosta *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* vuodelta 1983 (s. 144–152).
361. Habermasin kritiikistä ks. esim. teoksiani vuosilta 1994 (s. 69–73) ja 1995 (s. 62–66).
362. Ks. William Isaacsin teosta *Dialogue and the Art of Thinking Together – A Pioneering Approach to Communicating in Business and in Life* vuodelta 1999 (s. 242–290).
363. Buber, *DP*, s. 119.
364. Emt., s. 101.
365. Emt., s. 113.
366. Emt., s. 113.
367. Viktor E. Frankl teoksessaan *Man’s Search for Meaning*, suom. *Ihmisyyden rajalla* (1978 [1959], s. 96). Teos julkaistiin sodan jälkeen, ja se on käännetty useille kielille, kuten suuri osa Franklin muutakin tuotantoa.
368. Ks. Ronald C. Arnettin teosta *Communication and Community – Implications on Martin Buber’s Dialogue* vuodelta 1986 ja Dan Avnonin teosta *Martin Buber – The Hidden Dialogue* vuodelta 1998.
369. Pentti Saarikoski kokoelmassaan *Onnen aika* (1971, s. 17).
370. Lokki Joonatan Richard Bachin teoksessa (1992 [1970], s. 35).
371. Kaj Kalinin vuonna 1998 avattu ”Sivuikkuna” löytyy Seksuaalinen Tasavertaisuus (Seta) ry:n internetsivulta: <www.seta.fi/sivuikkuna>. Sitaatti kohdasta: Ikkuna 2, Luku 3.
372. Ks. Jukka Lehtosen artikkeleita vuosilta 1995 ja 1999.
373. Kalin 1998, Ikkuna 1, Luku 2.
374. Olen perustellut asiaa tarkemmin teoksessani *Enkelirakkaus – Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena* (2008), jossa kysymystä analysoidaan sekä aate-historiallisesti että systemaattisesti.
375. Merkitysten kokemuksellista muotoutumista kuvaa hyvin esimerkiksi symbolinen interaktionismi. G. H. Meadin kieliteoriaa ei tee tyhjäksi se, että hänen ajattelunsa ansaitsee kritiikkiä *muissa* suhteissa. Symbolisen interaktionismin kielifilosofia tukee muun muassa arvouniversalismia, jota olen kritisoinut tutkimuksessani vuodelta 1994 (s. 57–59). Toisaalta arvouniversalismi voidaan ymmärtää myös kunkin erityiskulttuurin sisäiseksi. Se, että symbolinen interaktionismi ei vastaa merkitysten alkuperää koskevaan kysymykseen, johtuu puolestaan vastausten periaatteellisesta todistumattomuudesta.
376. Ks. Mark Simpsonin toimittamaa artikkelikokoelmaa *Anti-Gay* vuodelta 1996. Teos todistaa gay-kulttuurin elinvoimaisuudesta osoittamalla sen kestävän myös sisäistä itsekritiikkiä.
377. Hankamäki 1999, s. 69. Artikkeli sisältyy myös kokoelmaani *Filosofiset viuhahdukset* (2007, s. 191–203).

378. Ks. Bob Gallagherin ja Alexander Wilsonin Foucault-haastattelua vuodelta 1982 (s. 32–36); julkaistu *The Advocate* -lehdessä vuonna 1984. Kohta esiintyy myös Didier Eribonin Foucault-elämäkerrassa (1993 [1991], s. 377).
379. Platonisen renessanssin mahdollisuudesta ks. esim. artikkeliani ”Oliko filosofien kuningas piilohetero? Mieskulttuurin kunnia ja pyhän perheen pilaama Platon” *Niin & Näin* -lehden numerossa 1/2002 (s. 79).
380. Platon, ”Kharmides”, 155d–.
381. Homoseksuaalisen näkökulman kanavoitumisesta poliittiseksi ohjelmanjulistukseksi ks. esim. Tuija Pulkkisen teosta (1998), jossa pyritään luomaan suoranaista lesbopolitiikkaa.
382. Ks. esim. Saara Liljan artikkelia ”Aisti-iloinen antiikki” vuodelta 1988 (s. 14–17) ja teosta *Antiikkia ja myyttejä* vuodelta 1990.
383. Ks. Max Horkheimerin ja Theodor W. Adornon teosta *Dialektik der Aufklärung*, engl. *Dialectic of Enlightenment* (1979 [1944], s. 32–43).
384. Ks. esim. radikaalifeministi Luce Irigarayn teosta *Spéculum – De l’autre femme* vuodelta 1979 (s. 120–130). Hom[m]oloogisuuden käsitteestä sukupuolieron kannalta ks. esim. Virpi Lehtisen artikkelia ”Eettinen rakkaus – Sukupuolieron merkitys Luce Irigarayn ajattelussa” Sara Heinämaan ja Johanna Oksalan toimittamassa teoksessa *Rakkaudesta toiseen* vuodelta 2001 (s. 172) ja omaa artikkeliani *Niin & Näin* -lehden numerossa 2/2002 (s. 73). Kirjoitukseni on julkaistu myös teoksessa *Filosofiset viuhahdukset* (2007, s. 204–233).
385. Platon, ”Valtio”, 514a–517e.
386. Tulkitsen myös Nietzschen omaelämäkerrallista teosta *Ecce Homo* (2002 [1908]) eräänlaiseksi *coming out* -kertomukseksi ja sellaisen homoseksuaalisuuden tunnustukseksi, joka ei hänen omassa maailmassaan löytänyt adekvaattia toteutumisyhteyttä. Asiaa kuvastaa, paitsi hänen huono suhteensa naisväkeen, erityisesti teoksen nimi. Paljastavaa on, että Nietzschen äiti ja sisar näkivät teoksen sensuroimiseksi harvinaisen paljon vaivaa. Vuonna 1888 valmistunut teos näki päivänvalon vasta vuonna 1908 kirjoittajansa jo kuoltua. Sen sijaan ”Iloisessa tieteessä” (1989 [1886]) esitetyn *”la gaya scienza”* -ilmaisun yhteys gay-kulttuuriin lienee vain satunnainen. Englannin kielen sanan *gay* merkitykseksi vakiintui ’homoseksuaali’ vasta toisen maailmansodan jälkeen.
387. Michel Foucault *Seksuaalisuuden historiansa* ensimmäisessä osassa (1998 [1976], s. 43–58).
388. Ks. Mikko Lehtosen teosta *Pikku jättiläisiä* (1995).
389. Ks. Juha Siltalan teosta *Miehen kunnia – Modernin miehen taistelu häpeää vastaan* (1994), jonka sisältämät selviytymistarinat lyövät laudalta kaikkien aikojen kootut valitukset. Miestutkimuksen ”kipeys” ilmeisesti puhuttelee yleisöä, minkä merkiksi kyseisen teoksen kirjoittaja sai vakituisen virkansa päälle vielä Väinö Tannerin 300 000 markan verottoman palkinnonkin vuonna 2000.
390. Ks. Elina Haavio-Mannilan ja Osmo Kontulan teosta *Suomalainen seksi* (1993).
391. Ks. Alfred Kinseyn klassista tutkimusta *Sexual Behavior in the Human Male* vuodelta 1948 (s. 93–104).

392. Tutkittaessa jotain tabuksi koettavaa asiaa, kuten seksuaalikäyttäytymistä tai sen variaatioita, on oletettavaa, että niin sanotut poikkeuskäyttäytyjät suostuvat tai valikoituvat tutkimuksen kohteiksi vasta viimeisten joukossa. Vastaamista saatetaan vältellä. Toisaalta osallistumishalukkuutta voidaan myös korostaa. Siksi olisi syytä tutkia *kaikki* kuhunkin tutkittavaan ryhmään kuuluvat jäsenet, mikä lisää kokonaisotoksen määrää. Tällainen tutkimus saattaa olla tilastotieteellisesti validi, mutta *sekin* perustuu yleistämiseen aivan kuten satunnaisotanta, eikä sitä kautta tavoiteta ihmisen *yksilöllistä kokemusta*. Edes sadan prosentin ositetun tilasto-otannan käyttäminen satunnaisotannan asemasta ei merkitse, että tulokset kertoisivat ihmisten henkilökohtaisista kokemuksista ja niiden variaatioista.

Satunnaisotannalla tarkoitetaan keskittymistä tutkimaan vain osaa tarkasteltavista ryhmistä, kun taas sadan prosentin ositetulla otannalla tarkoitetaan tutkimusta, joka kohdistuu jokaisen ryhmän jokaiseen jäseneen.

393. Ks. Olli Stålströmin tutkimusta *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu* vuodelta 1997 ja arviotani siitä *Sosiologia*-lehdessä 2/1998 (s. 148–150). Vastaavaan medikalisointiin on Stålströmin mukaan syyllistynyt myös osa psykoanalyyttista arkiajattelua soveltaneista miestutkijoista, esimerkiksi psykohistorioitsija Juha Siltala. Ks. Stålström 1997, s. 248–249.

394. Stålström 1997, s. 161–169.

395. Emt., s. 272.

396. Ks. Veikko Aalbergin ja Martti A. Siimeksen teosta *Lapsesta aikuiseksi – Nuoren kypsyminen naiseksi tai mieheksi* vuodelta 1999. Kaiken stereotyyppisyytensä keskellä kyseinen teos pitää heteroseksuaalista käyttäytymistä normatiivisena ihanteena, kun taas homoseksuaalisuus arvotetaan kielteisesti. Vahinkoa nuorisokasvatukselle saattaa tuottaa jo teoksen väite, joka ohjaa homoseksuaalisia nuoria torjumaan omaa seksuaalisuuttaan ja siirtämään oman seksuaalisuutensa toteuttamista myöhemmälle iälle. Teoksen mukaan ”[h]omoseksuaaliset kokeilut ovat ymmärrettävissä useimmiten oman seksuaalisuuden etsinnäksi kuin alkavana seksuaalisena erilaisuutena” (s. 59). Sama pejoratiivinen asennoituminen käy ilmi myös suhtautumisesta muuhun valtakulttuurin normeista erottautuvaan käyttäytymiseen. Yksi luku on omistettu muun muassa sille, että ”[k]utsunnoissa asevelvolliset jaetaan miehiin ja ruununraakkeihin” (s. 143 jss.).

397. Ks. Jyri Puhakaisen teosta *Persoonan kieltäjät* vuodelta 1998 (s. 106–112).

398. Rauhala 1990, s. 35. Ihmisen eksistenssitasoista sekä jaottelun perusteluista seksuaalisuutta koskevan tutkimuksen yhteydessä ks. kokoelmani *Filosofiset viuhahdukset* (2007, s. 266–271). Omasta jaottelustani ihmisen aistilliseen, keholliseen, älylliseen ja hengelliseen tasoon ks. teostani *Enkelirakkaus* (2008, s. 14).

399. Olen esitellyt Lauri Rauhalan tieteenfilosofiaa ja tuotantoa *Niin & Näin* -lehdessä 2/2006 julkaistussa artikkelissani ”Lauri Rauhala – Filosofian *grand old man* tekee uusia avauksia” (s. 16–21).

400. *Ilta-Sanomat* 20.9.2002.

401. *Ilta-Sanomat* 21.9.2002.

402. Ks. antipsykiatrian edustajana tunnetun Thomas Szaszin teosta *The Myth of Mental Illness – Foundations of the Theory of Personal Conduct* (1974 [1961]).

403. Harri Frey artikkelissaan ”Aivojen salaisuudet: suuri löytöretki – Aivojen suunnaton monimutkaisuus on paljastumassa”. *Aamulehti* 29.7.1996.
404. Esimerkin panettelevasta tulkinnasta tarjoaa muiden muassa Tere Vadén ”Suomentajan jälkisanoissaan” George Steinerin teokseen *Heidegger* (1997). Moitittuaan Heideggeria natsiksi Vadén toisaalta toteaa, että ”[v]ain jos refleksinomaisesti tuomitsemme tai torjumme kaiken, joka millä tahansa tavalla liittyy mihin tahansa natsismin muotoon, tällainen tulkinta vaikuttaa Heideggerin ajattelun kannalta raskauttavalta ja sietämättömältä” (s. 206). Ottaen huomioon lauselman ensimmäisen persoonan sanamuodon Vadénin toteamus lieneekin ymmärrettävä hänen omaksi itsekritiikikseen.

    Natsismi hyödynsi ihmisten auktoriteettiuskoisuutta. Auktoriteettiuskoisuutta puolestaan edustavat meidän aikanamme juuri ne, jotka vaativat niin filosofeilta kuin professorikunnalta yleensäkin vain tiukan tieteellisiä moraalilakeja ja erehtymättömyyttä. Se, miten vastustetaan, on taaskin sen leimaamaa, mitä vastaan käydään. Pelkkä arvottava eetos ja mahdollisten syyllisten osoitteleminen jää aina ohueksi, koska se ei selitä, mistä itse ilmiössä on kysymys. ”Suuria johtajia” ovat suomalaisessa filosofiassa olleet sekä ennen sotia että niiden jälkeen kokonaan muut kuin fenomenologisen filosofian edustajat. Voisiko siis naturalismin ja empirismin ylivaltaa arvostella fasismiksi? Entä miten olisi suhtauduttava siihen professorikunnan osaan, joka halusi viitoittaa tietä sosialistiseen Suomeen 1960- ja 1970-luvuilla, jolloin Stalinin hirmuteot olivat jo kaikkien tiedossa? Ihme, ettei kukaan postmodernisti yhteiskuntatieteilijä ole huolissaan siitä.

    Ks. artikkeliani ”Heidegger – Sankarini! Mistä kiistaa käytiin?” *Tiedepolitiikka*-lehden numerossa 4/2004 (s. 31–38) ja *Filosofiset viuhahdukset* -kokoelmassani (2007, s. 99–113).
405. Ks. Lauri Rauhalan artikkelia ”Filosofinen epänatsi Martin Heidegger” *Tiedepolitiikka*-lehdessä (1/1992, s. 56). Rauhalan oikeudenmukaisen ja paikansapitävän todistuksen mukaan Heideggerin filosofian sisällöillä ei ollut mitään tekemistä fasismin kanssa, ja juuri siksi hänet pakotettiin viettämään suuri osa ajastaan joko osittaisessa luennointikiellossa tai kotiarestissa vuosina 1935–1945 poliittisen epäluotettavuutensa vuoksi. Angloamerikkalaisen filosofian ja mielipiteenmuodostuksen vihamielisyyttä ja ymmärtämättömyyttä osoittaa se, että sodan jälkeen Heideggerin luennointikieltoa jatkettiin liittoutuneiden toimesta, kunnes se ranskalaisten painostuksesta lopulta purettiin. Heideggerille voidaan katsoa käyneen samalla tavoin kuin niille tuhansille keskitysleirivangeille, joiden mielipiteet ja käyttäytymistavat eivät vastanneet vapauttajina tervehdittyjen amerikkalaisten tai neuvostoliittolaisten toiveita. Heitä olivat muiden muassa eräät kommunistit ja homoseksuaalit, jotka suljettiin laitoksiin ja mielisairaaloihin kymmeniksi vuosiksi ja joiden asemaa massamurhien uhreina ei ole vieläkään täysin tunnustettu.
406. TV1:ssä 7.9.1998 ja 14.9.1998 esitetyn ”M.O.T.”-ajankohtaisohjelman kaksiosainen sarja, ”Lääketieteen musta historia, osa 1: Ylpön arvoitus ja Himmlerin innokkaat suomalaispyövelit” sekä ”osa 2: Vahva uljas suomalainen”, perustuu toimittaja Olli Ainolan ja tutkija Henrik Ekbergin keräämään aineistoon.
407. Stålström 1997, s. 214.
408. Hesse 1988 [1955], s. 224.

409. Ks. esim. Leena Vilkan teosta *Eläinten tietoisuus ja oikeudet – Kettutyttöfilosofiaa ja susietiikkaa* vuodelta 1996.
410. Antti Eskola kirjoituksessaan ”Pentti Linkola, pysy hengissä!” *Helsingin Sanomissa* 29.1.1997.
411. Buber, *ID*, s. 148.
412. Elias Lönnrotin kiinnostus kansanperinteeseen ei ollut hetken mielijohde. Mytologia kiehtoi jo 30-vuotiasta väittelijää, mistä kertoo hänen teesinsä *Afhandling om finnarnes magiska medicin* (1832). Lönnrotia yhdistää Buberiin paitsi Kalevala, myös molempien kiinnittämä huomio psykosomatiikkaan ja sentapaiseen vaivoista vapautumiseen, joka vastustaa myöhemmän terveyspolitiikan periaatetta ”ensin tehdään sairaita ja sitten sairaala”.
413. *Studia generalia* -luentosarja Helsingin yliopistossa syyslukukaudella 1996.
414. Esimerkkinä tästä ks. Raimo Tuomelan teosta *Tiede, toiminta ja todellisuus – Tieteellisen maailmankäsityksen filosofiset perusteet* vuodelta 1983 (s. 49–71).
415. Nasevana alkuna Jaakko Hintikan harjoittamalle interrogatiivirockille, joka ei ole vieläkään päättynyt, voidaan pitää hänen vuonna 1976 julkaisemaansa kätevää opusta *The Semantics of Questions and the Questions of Semantics*.
416. Geenimuunnellun rehun tultua käyttöön myös Suomessa asiasta keskusteltiin 30.8.2007 TV1:n *A-talk*-ohjelmassa, jossa Suomen Luonnonsuojeluliiton asiantuntija, solubiologi Liisa Kuusipalo huomautti, että yksi geeni saattaa tuottaa tuhansia vaikutuksia eikä geenimuuntelun pitkäaikaisista seurauksista tiedetä riittävästi. Samoilla linjoilla oli myös luomuviljelijä ja kuvataiteilija Osmo Rauhala.
417. Havainnollisena esimerkkinä sivuseurausten peittelystä mainittakoon, että ydinsaasteiden loppusijoittamisen ongelmaa pidetään ratkaistuna vain Suomessa, joka ensimmäisenä maana maailmassa aloittaa ydinsaasteiden varastoimisen peruskallioon. Neljänsadan metrin syvyydessä sijaitsevan siilon sulkemisen jälkeen sen annetaan täyttyä pohjavedellä, koska veden pumppaaminen pois on mahdotonta kymmenien tuhansien vuosien ajan ja koska teknisten asiantuntijoiden mukaan ydinsaasteet eivät tartu puhtaaseen veteen. Maailmassa emme kuitenkaan elä laboratorio-olosuhteissa, vaikka monet tieteenharjoittajat tuntuvat niin ajattelevankin. Ks. analyysiani siitä, miten maailma on muuttumassa arpajaispelin kaltaiseksi laboratorioksi, jossa *varmaa tietoa tuottaa vasta kokeen paneminen käytännössä täytäntöön,* teoksissani *Minän rakentuminen ihmistieteissä* (1994, s. 160–161) ja *Minä* (1995, s. 132–133).
418. Ks. Jaakko Hintikan artikkelia ”Rules, utilities and strategies in dialogical games” vuodelta 1984 Vainan ja Hintikan toimittamassa teoksessa *Cognitive Constraints on Communication* (s. 277–294).
419. Ks. esim. Sami Pihlströmin artikkelia ”Voidaanko transsendentaalifilosofiaa naturalisoida” vuodelta 1996. Kommenttini transsendentaalifilosofioiden naturalisoimisesta olen esittänyt *Filosofiset viuhahdukset* -kokoelman (2007) artikkelissani ”Kolme kärpästä yhdellä iskulla – Filosofian samittamisesta” (s. 325–330), ja vastaavaa kritiikkiä liittyy myös *Niin & Näin* -lehden 3/2001 artikkeliini ”Trancella sämpläten – Teknon filosofiaa”, joka sisältyy edellä mainittuun kokoelmaan (s. 15–31).
420. Toiminnan psykologiaa on Suomessa edustanut ainakin Klaus Weckroth samannimisellä teoksellaan vuodelta 1985.

421. Rauhala 1990, s. 21–23.
422. Ks. Reijo Kupiaisen tutkielmaa *Ajattelemisen anarkia – Transmetafyysinen asenne Heideggerilla* vuodelta 1992 (s. 5).
423. Ks. esim. Raimo Tuomelan teosta vuodelta 1983.
424. Rauhala 1990, s. 17–18.
425. Nietzsche 1995 [1891], s. 14.
426. Ks. esim. Norman K. Denzinin teosta *Images of Postmodern Society – Social Theory and Contemporary Cinema* (1991).
427. Michel Foucault *Seksuaalisuuden historiansa* ensimmäisessä osassa ”La volonté de savoir” (1998 [1976], s. 52).
428. Steinbeck 1977 [1947].
429. Sub-kanavan televisio-ohjelma *QueerTV* 22.10.2001.
430. Ks. esim. Lauri Rauhalan artikkelia ”Onko psykofyysisen ongelma ratkaistavissa ja miten?” vuodelta 2001 (s. 5).
431. Levinas, *EÄ*, s. 65.
432. Ks. Karl Popperin ja John Ecclesin teosta *The Self and Its Brain – An Argument for Interactionism* (1986 [1977], s. 36–47).
433. Kumottavuus on Popperin kehittelemän ”fallibilismin” keskeinen normi. Ks. esim. Popperin teosta *Logik der Forschung* (1935 [1934]) ja *Conjenctures and Refutations* vuodelta 1963 (suom. *Arvauksia ja kumoamisia*, 1995).
434. Tode 1994. Ks. sitaattia tämän kirjan johdantoluvussa.
435. Teema ”poissa olevana läsnä olevan” toiseuden luonteesta on haastava myös ontologisesti, ja siitä on kirjoittanut seikkaperäisesti esimerkiksi Jean-Paul Sartre jo ensimmäisessä pääteoksessaan *L'Être et le Néant* (1988 [1943], s. 44). Levinasiin tukeuduttaessa kysymys läsnä olevan tai poissa olevan toiseuden olemassaolosta on nähdäkseni vähäarvoinen, sillä dialogisen filosofian huomio ei alun perinkään ollut ontologisen perinteen vahvistamisessa vaan ihmisten välisessä *kohtaamisessa* ja *intentionaalisessa* olemassaolossa toinen toisilleen. Toisen ihmisen läsnäolo on toiseuden ja laajasti ottaen koko olemisen (*il y a*) eksistentiaalinen perusta. Toinen on olemassa kaikkialla, myös ihmisen ollessa fyysisesti yksin, samalla tavoin kuin olemisen ”taustakohina” on olemassa ihmisen tietoisuudelle. John Manning toteaakin Levinasia mukaillen, että olemisessa ”[j]okin on läsnä tietoisuudelle poissa olevassa muodossa, läsnä siten, ettei se identifioi itseään.” Manning 1993, s. 43.
436. MTV3:n ”Salatut elämät” -draamassa seikkaillut Kalle Laitela oli ensimmäinen Suomen television päivittäissarjoihin kirjoitettu tavallisen homon roolihahmo. Kallen puolesta ja häntä vastaan esitetyn mielipiteidenvaihdon keskellä kiinnostavaa on, että hahmo sisällytettiin käsikirjoitukseen ensisijaisesti kaupallisista syistä. Sateenkaariliikkeen kaupallistamista on myöhemmin arvosteltu vähemmistöjä mielistelevästä ”pinkkipesusta”, mutta toisaalta asiassa voidaan nähdä ”vähemmistöjen hallitsevan enemmistöjä” – ja yleisesti myönteistä toleranssin kasvua. Kallen vakiintumisesta suomalaisen mediatodellisuuden osaksi kertoo Katri Mannisen nuorisoromaanin *Kallen inttivuosi* ilmestyminen vuonna 2001.
437. Ilppo Pohjolan kulttielokuva *Daddy and the Muscle Academy* valmistui vuonna 1991 päätyen laajaan kansainväliseen levitykseen. Filmi palasi teattereihin 35 mm:n versiona syksyllä 2002, mikä todistanee elokuvan kyvystä vastata sosiaalisiin tilauksiin ja täyttää arkiseen identiteettityöskentelyyn

liittyviä tarpeita. Elokuvan osuutta seksuaalivähemmistöjen taiteellisen representoimisen välineenä tutkii Vito Rosson kirja *The Celluloid Closet* (1987) ja siihen perustuva samanniminen dokumenttielokuva (1995), joka avaa oven homoseksuaalisuuden normatiivista ja symbolista esittämistä koskeviin arkistoihin.

438. Ks. F. Valentine Hoovenin teosta *Tom of Finland – Elämäkerta* (1992).
439. Martin Buber kirjoituksessaan *Beiträge zu einer philosophischen Antropologie*, julkaistu teoksessa *W I*, s. 418.
440. Kierkegaard 1993 [1846], s. 631.
441. Nietzsche 1995 [1891], s. 20.
442. Ks. C. Wright Millsin teosta *Sosiologinen mielikuvitus* (1982 [1959]).
443. Epookkiin liittyy, että tutkija sulkee pois omat ennakko-oletuksensa, tutkimusperinteen vaikutuksen ja objektien olemassaoloa koskevan kysymyksen. Objektien olemassaoloa ei siis sen enempää kielletä kuin myönnetäkään, vaan se ikään kuin ”siirretään syrjään” siksi aikaa, kunnes tutkija saa varman ja ennakkokäsityksistä riippumattoman otteen tarkasteltavasta asiasta itsestään. Tähän sulkeistamisoperaatioon (*die Einklammerung*) Husserl viittasi stoalaisesta filosofiasta lainaamallaan käsitteellä ’epookki’, joka tarkoittaa ”pidättäytymistä kannanotosta”. Ks. Husserlin teosta *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und phäno-menologischen Philosophie* (1952 [1913], s. 62–69). Olemassaoloa koskevan kannan sulkeistaminen merkitsee, ettei Husserlin käsityksiä tietoisuuden ajatussisällöistä, *noemoista*, voida pitää metafyysisenä idealismina, toisin kuin on usein väitetty. Husserlin fenomenologiassa ei lainkaan tutkita olioiden olemassaoloa vaan olemuksia ja merkityksiä.
444. Platon, ”Valtio”, 514a–516c.
445. Heidegger luennossaan *Vom Wesen der Wahrheit* (1988 [1931], s. 11).
446. Husserl 1981 [1911].
447. Ks. esim. analyysiani teoksessani vuosilta 1994 (s. 58–59) ja 1995 (s. 71–72).
448. Seuraavassa dialogisen tutkimisen yleisperiaatteiden luettelossa on tukeuduttu Buberin ja Levinasin lisäksi opetuksiin, joita ovat esittäneet Maija Lehtovaara väitöskirjassaan *Subjektiivinen maailmankuva kasvatustieteellisen tutkimuksen kohteena* (1992), Lauri Rauhala teoksessaan *Humanistinen psykologia* (1990) ja Juha Varto kirjassaan *Laadullisen tutkimuksen metodologia* (1992). Olen valikoinut heidän teeseistään niitä osia, joiden arvelen parhaiten vastaavan myös dialogisen filosofian metodologisia tarpeita.
449. Mills 1982 [1959]. Ks. erityisesti viimeistä lukua (s. 187–216).
450. Rauhala 1990, s. 28–30.
451. Peiteinformaation epäeettisistä seurauksista ks. esittämääni kritiikkiä teoksissani vuosilta 1994 (s. 167) ja 1995 (s. 138–139).
452. Varto 1992, s. 115.
453. Ks. Hankamäki 1994, s. 170–171 ja Hankamäki 1995, s. 141–142.
454. Esimerkkinä hyvästä itsekriittisestä työstä voi mainita Maija Lehtovaaran tutkimuksen (1992), jossa jo tutkimusongelman asettamiseen liittyvät pulmat johtivat kirjoittajaa filosofista problematiikkaa kohti tuottaen omaperäisiä pohdintoja erityistieteen metodeista ja ihmiskäsityksistä.
455. Ultra Bra ensimmäisen albuminsa *Vapaaherran elämää* tekstiliitteessä 1996.

456. Tasavallan presidentti Martti Ahtisaari vastauksenaan siihen, miten Karjala-kysymyksestä pitäisi keskustella julkisuudessa. *Helsingin Sanomat* 28.11. 1997 ja *Yleisradion TV-uutiset* 27.11.1997.
457. Philippe Lacoue-Labarthe Heidegger-kriittisessä artikkelissaan ”La transcendance finie/t dans la politique” vuonna 1981. Heideggerin esittämistä teknologiakritiikeistä myös innoitusta saanut Lacoue-Labarthe näkee modernin tekniikan tuottamat poliittiset, ekologiset ja ydinkatastrofiin liittyvät ongelmat juuri sen metafyysisen ajattelun jatkeena, jota Heideggerkin arvosteli. Tosiasiassa transsendentaalifilosofiat eivät kuitenkaan ole mitään jumaluusopin politisoimista eivätkä politiikan teologisointia. Sen sijaan transsendentaalifilosofit ovat pyrkineet monin käytännöllisin tavoin kyseenalaistamaan poliittisten ideologioiden kestävyyttä ja murtamaan aatteellisia totaliteetteja.
458. Francis Fukuyama kohua herättäneessä teoksessaan *End of History and the Last Man* (1992).
459. Ks. David C. Kortenin teoksia *When Corporations Rule the World* vuodelta 1996 (suom. *Maailma yhtiöiden vallassa*, 1997) ja *The Post-Corporate World – Life After Capitalism* vuodelta 1999 (suom. *Elämä kapitalismin jälkeen – Maailma yhtiövallan kaaduttua*, 1999).
460. Ks. Pierre Bourdieun ja hänen ryhmänsä tutkimusta *La misère du monde* (1993, s. 11).
461. Olen käsitellyt työn ja tulonjaon kysymyksiä sekä luokkayhteiskunnan paluuta tarkemmin teoksessani *Työttömän kuolema – Johdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan* (2005).
462. Olen tulkinnut poliittiseen vaikuttamiseen liittyvää kriisiä yhtäältä puoluevallan ongelmaksi ja toisaalta poliittisten aatteiden uusiutumattomuuteen liittyväksi pulmaksi teoksessani *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa* (2005, s. 153–184).
463. Niin sanotussa yhteiskuntakybernetiikassa yhdistyivät positivistisen yhteiskuntatieteen muunnelmat ja marxilainen edistysusko. Sen puolesta puhui Suomessa erityisesti Yrjö Ahmavaara teoksessaan *Yhteiskuntakybernetiikka* (1976). Muita asiasta innostuneita olivat dosentti Pertti Lindfors ja vaaligallupien ”prognoosiprofessorina” tunnettu Risto Sänkiaho, joiden tiedepoliittiset näkemykset kaartoivat tosin aikojen kuluessa enemmän oikealle.
464. Ks. Hankamäki 1994, s. 90 ja 2007, s. 305–322.
465. Fromm 1976 [1941].
466. Monille tieteenharjoittajille on tullut tavaksi käyttää adjektiivia substantiivina. He sanovat: ”Elämme postmodernissa.” Sana ”postmoderni” on tällöin substantiivina käytetty adjektiivi. Lause herättää kysymyksen, *missä* ”postmodernissa” elämme: postmodernissa yhteiskunnassa, postmodernissa maailmassa vai postmodernissa talossa? Eräät toiset puolestaan haluaisivat käyttää substantiivia adjektiivina, kuten juuri sanassa ”monikulttuurinen”. Substantiivista ”kulttuuri” on tällöin muodostettu adjektiivi ”kulttuurinen”. Lisäksi on epäiltävä, onko sanaa tietoisesti johdettu mistään suomen kielen sanoista. Se on ilmeisesti käännetty suoraan englannin kielen sanasta *multicultural.* Näin ollen monikulttuurisuuden käsite sisältää jo etymologiassaan hieman angloamerikkalaista kieli-imperialismia. Kyseenalaista on sekin, mihin monikulttuurisuuden käsitettä tarvitaan, kun jo pelkkään kulttuurin käsitteeseen pitäisi sisältyä moniarvoisuuden idea.

467. Siitä, miten oikeudet eivät voi perustua anomiseen, ks. esim. artikkeliani ”Homoille ja lesboille vasta luodaan perusoikeuksia – Virallistettu parisuhde on toisen luokan avioliitto” *Tasa-arvo*-lehdessä 1/2001 (s. 19–21).
468. Olen käsitellyt kysymystä perusteellisemmin teoksessani *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa* (2005).
469. Suuren ja mahtavan Tutkijaliiton *Tiede & Edistys* -lehti takakannen mainoksessaan (3/1999).
470. Vaatimuksia on esitetty erityisesti Britanniassa, jossa *shariaa* ovat kannattaneet sekä muslimit että eräät juristit. *Helsingin Sanomat* 4.7.2008. Myös Suomessa puoluerekisteriin pyrkivä islamilainen puolue on esittänyt samansuuntaisia näkemyksiä. Ne on tosin torjuttu eurooppa- ja maahanmuuttoministeri Astrid Thorsin taholta. Hänen mukaansa puolueen politiikka ei ole puoluelain eikä *sharia*-laki islamin mukainen. *Helsingin Sanomat* 8.2.2008. Todellisuudessa *sharia*-laki on olennainen osa islamia, joten kyseisellä kannanotollaan ministeri perunee aktiivista maahanmuuttopolitiikkaa ajaneita puheitaan – tai potee yleistä hämmennystä. On syytä huomata, että siltä osin kuin *sharia*-laki on ristiriidassa vallitsevan lain kanssa, kyseessä on joko rikos tai ainakin sentapainen varjo-oikeus, johon muutamille etnisille kansanryhmille ominaisen kilpailevan oikeusjärjestelmän ylläpito väistämättä johtaa.
471. Elinkeinoelämän tutkimuslaitoksen toimeksiannosta tehdyn tutkimuksen tekoon osallistuivat professorit Torben M. Andersen (Århus universitet), Bengt Holmström (MIT), Seppo Honkapohja (University of Cambridge) ja Hans Söder-ström (Handelshögskolan i Stockholm) sekä toimitusjohtaja Sixten Korkman (ETLA ja EVA) ja tutkimusjohtaja Juhana Vartiainen (Konjunkturinstitutet). Tutkimuksen tuloksista raportoi *Helsingin Sanomat* 14.12.2007.
472. Ks. esim. Kari Hämäläisen, Aki Kangasharjun, Sari Pekkalan, Matti Sarvimäen tutkimusta *1990-luvun maahanmuuttajien työllisyys, tuloverot ja tulonsiirrot* vuodelta 2005 (Työministerön julkaisu numero 256).
473. Eurostatin tutkimuksesta kertoi *Turun Sanomat* 7.10.2007 ja pääpiirteissään saman totesi *Helsingin Sanomat* 15.10.2007.
474. Oikeuspoliittisen tutkimuslaitoksen tutkimusten mukaan ulkomaalaisten Suomessa tekemien rikosten määrä on väestöryhmien kokoon suhteutettuna moninkertainen. Ks. esim. Hannu Niemen ja Martti Lehden tekemää tutkimusta ”Ulkomaalaisten rikollisuus” (pdf-julkaisun s. 213, kuvio 93, taulukko 34). <http:// www.optula.om.fi/uploads/nul786y.pdf> Esimerkiksi somalit, joita on 0,2 prosenttia Suomen kokonaisväestöstä, tekevät 12 prosenttia poliisin tietoon tulleista ryöstöistä. Myös maahanmuuttajat ovat joutuneet Niemen, Lehden ja Päivi Honkatukian tutkimuksen mukaan rikosten kohteeksi Suomessa. Ks. selvitystä ”Maahanmuuttajien kokemukset rikoksen uhriksi joutumisesta Suomessa” <http:// www.optula.om.fi/uploads/i9oum887.pdf>. Tosin tätä ongelmaa voidaan pitää seurauksena *avoimesta maahanmuuttopolitiikasta* ja sen myötä kasvaneesta konfliktien lisääntymisestä. Etnisten vähemmistöjen, myös romanien, rikostilastot ovat Suomessa lohduttomia.
475. Brysselin asukkaista on tällä hetkellä islaminuskoisia noin kolmannes, ja Mohammed on ollut kaupungin yleisin lapselle annettu pojan etunimi vuodesta 2001 lähtien. Asiasta uutisoi ranskalainen *Le Figaro* maaliskuussa 2008.

476. Yhdysvaltain väestörekisterin väestönennustusosaston johtajan Dave Waddingtonin mukaan Meksikosta tulevien hispaanien määrän ennustetaan kasvavan eniten. Heidän määränsä noin kolminkertaistuu 46,7 miljoonasta 132,8 miljoonaan vuoteen 2050 mennessä. Väestörekisterin mukaan se tarkoittaisi sitä, että kolmasosa väestöstä olisi hispaaneja. Afrikkalaisperäisen väestön ennustetaan kasvavan 41,1 miljoonasta 65,7 miljoonaan, aasialaisten taas 15,5 miljoonasta 40,6 miljoonaan. Samaan aikaan eurooppalaisten lukumäärä kasvaa vuoteen 2050 mennessä vain 199,8 miljoonasta 203,3 miljoonaan. Tämä tarkoittaisi enää 46 prosentin väestöosuutta. Kokonaisuudessaan Yhdysvaltain väestömäärän ennustetaan kasvavan ripeästi 305 miljoonasta 439 miljoonaan vuoteen 2050 mennessä. Ennustukset perustuvat vuoden 2000 väestölaskennan tuloksiin ja arvioihin eri ryhmien syntyvyydestä, kuolleisuudesta ja maahanmuutosta. Mukaan on otettu myös Yhdysvaltain monimiljoonainen laittomien siirtolaisten joukko, joka on pääasiassa peräisin Meksikosta. Syntyvyydessä mitattuna nykyiset vähemmistöt muodostavat enemmistön jo 15 vuoden päästä vuonna 2023. Asiasta kertoi CNN elokuussa 2008.
477. Keväällä 2008 julkaistun pääkaupunkiseudun palvelutarveselvityksen mukaan Helsingin peruskoululaisista on ulkomaalaistaustaisia tällä hetkellä noin 11 prosenttia, kun vuonna 2002 heidän osuutensa oli vielä kuusi prosenttia. Helsingissä, Espoossa, Vantaalla ja Kauniaisissa ulkomaalaistaustaisia oppilaita arvioidaan vuonna 2025 olevan 19 prosenttia koululaisista. Tällä hetkellä osuus on samalla alueella noin yhdeksän prosenttia. Helsingin kaupungin tietokeskuksen tekemästä tutkimuksesta kertoi *Helsingin Sanomat* 5.2.2008.

Helsingin kaupungin tietokeskuksen tutkija Pekka Vuori ennustaa, että jo vuonna 2015 Helsingissä on kouluja, joissa ulkomaalaistaustaisten oppilaiden osuus ylittää 50 prosenttia. Kaupungille nämä oppilaat tulevat keskimääräistä kalliimmiksi, sillä suomea puhuva oppilas maksaa keskimäärin 7 000 euroa vuodessa, kun taas maahanmuuttajataustaisen oppilaan kustannus on noin 10 500 euroa. Korkeampien kustannuksien syynä ovat suomen kielen opiskeluun ja kotoutumiseen tarkoitettu valmistava opetus, ”suomi toisena kielenä” -opetus sekä maahanmuuttajataustaisille oppilaille tarjottava oman äidinkielen opetus. Myös oppilaan oman uskonnon opetus lisää kustannuksia.
478. *Ilta-Sanomat* 22.2.2008.
479. Aristoteles, ”Retoriikka”, 1378b.
480. Varoittavan esimerkin poliittisen korrektiuden tavoittelusta ja epäanalyyttisesta kyseenalaistamattomuudesta tarjoaa Syreeni-ohjelman johtajana toimineen Vesa Puurosen toimittama teos *Valkoisen vallan lähettiläät* (2001), jossa rodullista argumenttia viljellään aina, kun halutaan parjata valkoihoisia eurooppalaisia tai amerikkalaisia, mutta muutoin rotuun viittaaminen torjutaan jyrkästi. Juuri tällaisten esimerkkien kautta näkyy, millä tavoin kriittinen filosofia ja tiedepoliittisiin intresseihin sitoutuneet erityistieteiden edustajat voivat ajautua keskenään tulilinjalle – ja kuinka se puolestaan vaikutti syrjäyttämiseeni Syreeni-tutkimusohjelmasta.
481. Mainittakoon, että Suomen hallitus byrokratisoi monikulttuurisuuden filosofiseen haastavuuteen liittyvän ongelmallisuuden perustamalla vähemmistövaltuutetun viran vuonna 2002 – täsmälleen esittämäni skenaarion mukaisesti. Jo ennen kyseistä virkaa Suomessa oli ulkomaalaisvaltuutettu. Peitel-

lystä syrjintähierarkiasta kertoo se, että vähemmistövaltuutetun tehtäväalueeseen *ei lueta seksuaalivähemmistöjä*, kuten ei myöskään tasa-arvovaltuutetun toimialaan. Myöhemmin vähemmistövaltuutetun nimi on muutettu yhdenvertaisuusvaltuutetuksi, ja tasa-arvon käsite on omistettu koskemaan sukupuolten tasa-arvoa.

482. Helsingin käräjäoikeus tuomitsi tammikuussa 2008 muuan anonyyminä esiintyneen henkilön 800 euron sakkoon siitä, että tämä oli keräänyt omille internetkotisivuilleen linkkejä sellaisiin julkisissa tiedotusvälineissä aiemmin julkaistuihin uutisiin, joissa kerrottiin ulkomaalaisten Suomessa tekemistä rikoksista. Asiasta raportoi muun muassa *Uutiskynnys*-verkkolehti <http://www. uutiskynnys.fi>.

483. Eräänä osoituksena varsinkin vähemmistövaltuuttu Puumalaisen arvostelukyvyttömyydestä ja virkaintoisuudesta voi mainita sen, että hän teki rikostutkintapyynnön myös professori Tatu Vanhasen yhdessä professori Richard Lynnin kanssa julkaisemista tutkimuksista (2002 ja 2006) epäillen Vanhasta ”kiihottamisesta kansanryhmää vastaan”. Asiaan perehtynyt valtakunnansyyttäjä kuitenkin päätti, etteivät Tatu Vanhasen lausunnot, joita hän tutkimustensa pohjalta esitti *Helsingin Sanomien* Kuukausiliitteessä 7.8. 2004, johda rikostutkintaan. Oik. lis. Puumalainen puolestaan palkittiin poliittisesta korrektiudestaan siirtämällä hänet muihin tehtäviin eli ylentämällä hänet ajatusrikollisuutta yleisestikin valvovaksi apulaisoikeuskansleriksi samaa virkaa hakeneiden tohtorien ohi. Se, että avoimen maahanmuuttopolitiikan kritisoijia paimennetaan virkamiesten taholta, antaa sellaisen ei-toivotun kuvan, että kunniallisia suomalaisia ja ansioituneita tieteenharjoittajia pidetään jo eräänlaisina valtionvihollisina heidän omassa maassaan.

484. Fazer-Cloetta veti neekerin kasvofiguureilla varustetut lakritsituotteet pois myynnistä vähemmistövaltuutetun toimenpiteiden tuloksena vuoden 2008 alusta. *Helsingin Sanomat* 1.3.2008. Samalla ajatuslogiikalla myös tämän kirjan ensimmäistä painosta olisi saattanut uhata sensuuri vain siksi, että myös sen kannessa oli kuvattuna siluettimaisia ihmiskasvoja, joista muutamat voitiin mieltää tummaihoisiksi. Vähemmistövaltuutetun ajattelun herkkyyttä osoittaa se, että kummassakaan tapauksessa esittäminen ei ollut pilkallista vaan perustui joko yleistä hyväksyntää nauttivaan tavaramerkkiin tai oli neutraalia.

485. Falsivioitavuuden eli vääräksi osoittamisen tärkeyttä sinänsä korostaa se, että teoria tai käsitys voidaan todistaa useimmiten aukottomasti vääräksi mutta ei oikeaksi. Pelkän induktiivisen oikeaksi todistelemisen eli yleistämisen kautta voidaan päätellä vain se, että *tähän mennessä* ei ole tullut vastaan sellaista yksittäistapausta, joka kumoaisi esitetyn selityksen tai teorian. Sen vuoksi tieteellisestä teoriasta pitää voida johtaa ennuste tai seuraamus, jota voidaan kokeellisesti testata. Tätä kautta keskeiseen asemaan nousee koettelu, joka tapahtuu vastaväittein eli vääräksi todistelun kautta. Popper (1935 [1934]). Vaikka Popperia on arvosteltu niin tieteellisiä vallankumouksia kannattaneen Thomas Kuhnin kuin postmodernistienkin taholta, hänen *pyrkimyksensä* ovat edelleen kannatettavia. Lisäksi esimerkiksi Michel Foucault’n esittämä tiedon suhteellisuutta koskeva kritiikki ei ole ollut vain tieteenfilosofista vaan myös poliittista.

Popperin näkökannat liittyvät dialogiseen filosofiaan kahdessa suhteessa. Ensinnäkin hän piti *ristiriidattomuuden vaatimusta* tieteellisten teorioiden ja käsitysten tärkeänä kriteerinä. Toiseksi hän katsoi, että falsifiointi edellyttää *avointa keskustelua*, joka on mahdollista vain avoimessa yhteiskunnassa. Ks. Popperin teosta *The Open Society and its Enemies* vuodelta 1945 (suom. *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset*, 1974). Myös dialoginen filosofia pitää tärkeänä negatiivista todistusta ja *pyrkimystä* ristiriidattomuuteen aivan samoin kuin keskustelun avoimuutta ja liberalismiakin, joita myös Popper kannatti. Popperin esittämät Platon-syytökset tämä tutkimus sen sijaan jättää rauhaan pitäen niitä toisen maailmansodan ajalta periytyvänä idealismin väärinymmärtämisenä. "Historisismia" kohtaan esitettyä arvostelua puolestaan on syytä pitää perusteltuna siltä osin, kuin sen kohteena on marxilainen determinisimi. Popperille ominainen historiallisten konjunktuurien kieltäminen kokonaan merkitsisi myös hermeneutiikan vastaista historiallisuuden kiistämistä sekä George Santayanalta tunnetun lauseen toteutumista: "Ne, jotka unohtavat menneisyyden, ovat tuomittuja toistamaan sitä." Ks. George Santayanan teosta *Life on Reason* (1905–1906) kappaletta 12.

486. Robert Faurissonin vuosina 1978 ja 1979 *Le Mondessa* julkaisemien juttujen pohjalta kehkeytyneessä kiistassa Noam Chomskyn ja Faurissonin välinen argumentaatio herätti lopulta enemmän kiinnostusta kuin Faurissonin näkemykset sinänsä. Keskustelua käytiin oikeudesta omiin mielipiteisiin ja oikeudesta sanoa ne (eli mielipiteiden ja sananvapaudesta kokonaisuudessaan) sekä sensuurin hyödyllisyydestä tai haitallisuudesta. Ks. Chomskyn artikkelia "His right to say it" *The Nation* -lehdessä 28.2.1981.

487. Hersyvän ja kieltämättä aika erikoisen näytön työvoimapolitiikan toteuttamisesta antaa Lapin TE-keskuksen erikoissuunnittelija Anne-Mari Suopajärvi, joka sanomalehti *Kalevan* (6.5.2008) mukaan laukaisi, että "Lappiin halutaan lisää työperusteisia maahanmuuttajia, mutta vähintään yhtä tärkeää on löytää työpaikka Lapissa jo asuville maahanmuuttajille", sillä "heidän työttömyysasteensa on valtakunnan korkein eli noin 32 prosenttia"! Miten ihmeessä tämä säkenöivä johdonmukaisuus voidaan ymmärtää? Lapissa on muka veret seisauttava työvoimapula, vaikka Lapissa on suhteessa väestöön eniten työttömiä maahanmuuttajia. Ja haluttaessa lievitystä *työpaikoista* vallitsevaan todelliseen pulaan esitetään ratkaisuksi, että maahan tuodaan lisää maahanmuuttajia. Jutun yleisökommenteissa asiaan liittyvä valheellisuus rokattiin yksimielisesti lyttyyn.

488. Ks. Ayaan Hirsi Alin teoksia *De zoontjesfabriek* (2002) ja *De Maagdenkooi* (2004), joiden tekstejä on julkaistu suomeksi kokoelmassa *Neitsythäkki* (2005). Alkuperäisteoksiin verrattuna kirjan suomennos joutui kääntäjän sensuurin kohteeksi; esimerkiksi esipuheeseen on puututtu. Suomentaja on sensuroinut paitsi kääntämäänsä tekstiä, myös itsensä, sillä hän esiintyy anonyyminä – ilmeisesti siksi, että kirjoittajakin piileskelee. Teokseen sisältyy myös *Submission*-elokuvan käsikirjoitus (*Part 1*, s. 169–176).

Submission-elokuvan linjoilla on jatkanut hollantilaisen Patrij voor de Vrijheidin johtaja Geerd Wilders julkaisemalla internetissä elokuvan *Fitna* (suom. "eripura", "taistelu", "koettelemus", "tuomiopäivän kilvoitus") maaliskuussa 2008. *Fitnaa* kieltäydyttiin esittämästä Hollannin televisiossa, minkä jälkeen tekijä julkaisi sen puolueensa kotisivuilla. Se julkaistiin myös

brittiläisillä LiveLeak-internetsivuilla, kunnes sivusto päätti sensuroida elokuvan terroriuhkausten vuoksi. Myös YouTube on sensuroinut *Fitnan* jokaisen kopion. Elokuvassa arvosteltiin islamin auktoriteettikeskeisyyttä ja näytettiin, kuinka Koraanin tekstejä käytetään lietsomaan väkivaltaa. Islamin tulkittiin edustavan fasismin ja totalitarismin nykyistä ilmenemistapaa, ja islamia verrattiin Hitlerin Saksaan ja kommunistisiin maihin.

489. Ayaan Hirsi Alista esitetyt elämäkerralliset tiedot perustuvat hänen teokseensa *Pakomatkalla* (2008).

490. Tässä luvussa Pim Fortuynista esitetyt elämäkerralliset tiedot perustuvat Clemens van Herwaardenin teokseen *Fortuyn – Chaos en Charisma* (2005). Sosiaalidemokraattisesta Partij van der Arbeid -puolueesta vuonna 1989 eronnut sosiologi päätyi oikeistolaisten Volkspartij voor Vrijheid en Demokratie ja Leefbaar Nederland -puolueiden kautta lopulta omalle listalleen (LPF). Alkuperäiseltä nimeltään Wilhelmus Simon Petrus Fortuijn oli syntynyt vuonna 1948, ja hänestä kiisteltiin hänen eläessään paljon. Kuolemansa myötä hänestä on tullut Hollannin poliittiseen elämään eräänlainen pyhimys, jota koskeva kirjallisuus on laajaa.

491. Ks. Fortuynin teoksia *Beklemmend Nederland* (”Ahdistava Hollanti”) vuodelta 1995 ja *Babyboomers – Autobiografie van een generatie* (2002 [1998]), joissa hän kritisoi muslimikulttuurin laajenemispolitiikkaa, islaminuskoisen väestön lisääntymistä ja suhteellisen osuuden jatkuvaa kasvua, kantaväestön syrjäytymistä tietyillä asuinalueilla ja lähiöiden slummiutumista sekä leimautumista siirtolaisten ghetoiksi.

492. Fortuynin esittämästä islamkritiikistä ks. hänen teostaan *Tegen de islamisering van onze cultuur – Nederlandse identitet als fundament* vuodelta 1997.

493. Fortuyn arvosteli Euroopan unionin ja sen valtioiden muuttumista liberaaleista hyvinvointiyhteiskunnista defensiivisiksi normiruuvien kiristelijöiksi, joissa uhattuina ovat kantaväestöjen perusoikeudet. Ks. Fortuynin vuonna 1997 julkaisemaa teosta *Zielloos Europa – Tegen een Europa van technocraten, bureaucratie, subsidies en onvermijdelijke fraude* (”Sieluton Eurooppa – Teknokratian, byrokratian, tukipalkkioiden ja pakkovilpin Eurooppaa vastaan”). Kansallisesti yhtenäistä valtiota ja sen mukaista yhteiseloa hän puolusti teoksessaan *De verweesde samenleving* (2002 [1997]).

494. Pim Fortuynin vapaamielisyyttä ja omaa halua rauhanomaiseen monikulttuurisuuteen osoittaa se, että hän kantoi huolta sekä Euroopan juutalaisten asemasta että Israelin valtion kohtalosta teoksessaan *50 Jaar Israël – Hoe lang nog?* vuodelta 1998 (”Israel 50 vuotta – Pitkäänkö vielä?”).

495. Ks. Clemens van Herwaardenin teosta vuodelta 2005.

496. Nietzsche 1995 [1891], s. 10.

497. Palautusta odotellessani Tuomo on ehtinyt täyttää 26, ja puhelimitse kysymäni viite teokseen on: Miettinen, Jukka O. (toim.), *Miesten kesken – Miesten välinen rakkaus maailmankirjallisuuden valossa*, Helsinki: Otava, 1993.

498. Vuonna 1998 Finlandia-palkinnon voittanutta Pentti Holappaa on seksuaalivähemmistöjen riveistä tämän teoksen ensimmäisen painoksen julkaisemisen jälkeen täydentänyt myös Pirkko Saisio voittamalla Finlandian vuonna 2003.

499. Ks. Camille Brumontin teosta *Auto-ca-fé* vuodelta 1998.

500. Ks. Markku Pirin teosta *Vuosi – Omaelämäkerrallinen kirjeromaani* vuodelta 1988.

501. Aristoteles, ”Nikomakhoksen etiikka”, II kirja, 1103b ja ”Politiikka”, I kirja, luvut 5–7, 1254a–1256a.
502. Laki lapsipornon leviämisen estotoimista (1068/2006) herätti runsaasti keskustelua astuttuaan voimaan vuoden 2008 alussa – samoin kuin taiteilija Ulla Karttusen haastaminen oikeuteen vain siksi, että hän oli esittänyt ”Neitsythuorakirkko”-nimisessä valokuvanäyttelyssään lapsipornoksi sanomaansa teinipornoa, toisin sanoen alastonkuvia nuorista prostituoiduista naisista. Esteettisesti miellettynä heidän yhteydessään voidaankin nähdä niin uskonnoille ominaisia palvonnan tunteita kuin hyväksikäyttöä.

Paheksuntaa poliisin toiminnassa herätti se, että lapsipornoargumenttia käyttämällä poliisi sulki internetoperaattorien kanssa pääsyn julkisille pornosivustoille, joista valtaosa oli täysin laillisia ja suuri osa homopornosivuja. Myös estolistan julkaisseita tahoja uhkailtiin poliisin toimesta, ja syyttäjää paheksuttiin taiteilijan syyllistämisestä eikä puuttumisesta ”varsinaiseen ongelmaan”. Myös Karttusen toimintaa voidaan pitää epäammattimaisena, sillä vetoamalla puolustuspuheessaan taiteensa ”hyvään tarkoitukseen” hän tuli madaltaneeksi työnsä tendenssimäiseksi esitykseksi ja toisaalta sekoitti sinänsä legitiimin ”*look-a-like-teen*”-pornon lapsipornoon. Pahinta on asiaan liittyvä sensuuri ja se, että keskustelusta puuttuivat filosofiset argumentit. Ks. aihetta koskevaa yleisanalyysiani teoksessani *Enkelirakkaus – Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena* (2008, s. 325–355).
503. Juhani Sarsila kommentissaan Dan Steinbockille Pekka Sundellin toimittamassa teoksessa *Keskusteleva filosofia* (1984, s. 76).
504. Pertti Hemánus teoksessaan *Kuka halusi murhata olympiavoittajan? Romaani epäonnistujista ja myös rikoksesta* (1993, s. 38).
505. Fazer-Cloettan tavoin myös neekerinpusujen valmistaja Brunberg Oy myöntyi ja vaihtoi tuotteensa nimeksi ”Suukot” kitkien pois kyseisen etnisen omaleimaisuuden mutta säilyttäen kuitenkin pakkauksen kuvituksen ennallaan.
506. TV1:n uutiset kertoi 24.8.2000, että toukokuusta 2001 asti myönnettävien uusien EU-rekisterilaattojen joukosta aiotaan karsia pois ne, joiden kirjaintai numeroyhdistelmät voitaisiin tulkita ”solvaaviksi”.
507. Ilmestyskirja 13:16–18.
508. *Helsingin Sanomat* 17.7.1999.
509. *Helsingin Sanomat* 30.6.2001.
510. Sama.
511. Suomen perustuslain (11.6.1999) 12 § sanoo asiasta muun muassa näin: ”Sananvapauteen sisältyy oikeus ilmaista, julkistaa ja vastaanottaa tietoja, mielipiteitä ja muita viestejä kenenkään ennakolta estämättä.” Tämä on sopusoinnussa Yhdistyneiden kansakuntien ihmisoikeuksien julistuksen 19. artiklan kanssa, jonka mukaan ”jokaisella on oikeus mielipiteen- ja sananvapauteen; tähän sisältyy oikeus häiritsemättä pitää mielipiteensä sekä rajoista riippumatta hankkia, vastaanottaa ja levittää tietoja kaikkien tiedotusvälineiden kautta.” <http://www.un.org/overview/rights.html>. Sananvapaudella tarkoitetaan tällöin mielipiteen- ja ilmaisunvapautta kokonaisuudessaan, mikä vastaa myös tässä tutkimuksessa käyttämääni sananvapauden määritelmää.
512. Näyttöä sensuurihalukkuudesta on antanut muiden muassa Mika Illman väitöskirjansa *Hets mot folkgrupp* (2005) lainluennalla, jonka mukaan sanan-

vapautta ei ole syytä pitää ehdottomana oikeutena. Kuten edellä on perusteltu, tämä on vastoin sananvapauden filosofista olemusta, ja Illmanin kirjaa voidaankin pitää eräänlaisena lyyrisen ornamentiikan taidonnäytteenä omassa ilmaisunvapauden näpistely-yrityksessään.

Helsingin Sanomien 13.5.2007 mukaan Illman vaati myös internetin keskustelupalstoille pakollisia valvojia karsimaan "asiattomia" viestejä ja ehdotti, että valvojan puuttumisesta rangaistaisiin. Nähdäkseni internetin aiheuttama julkaisukynnyksen aleneminen on tuonut esiin paljon sellaista tärkeää informaatiota, jota muutoin ei pääsisi julki, ja siksi myös valikoiva verkkosensuuri on yhtä kielteinen asia kuin sensuuri yleensä. Rajankäyntiä on harjoittanut lisäksi Suomen perehtyneimpänä sananvapauden asiantuntijana pidetty Timo Vuortama, joka hänkin näkee asian juristeille tyypillisellä tavoin vain normatiiviselta ja lainopilliselta kannalta.

513. *Jyllands-Posten* julkaisi pilakuvat 30.9.2005.
514. Eniten paheksuntaa herätti juuri Westergaardin tulkinta Muhammedista, vaikka lehdessä oli myös kymmenen muun taiteilijan versio aiheesta. Mullah Dadullahin tarjouksen piirtäjien päänahasta välitti uutistoimisto AFP. *Daily Times* 9.2.2006.
515. Keskeisten arabimaiden suurlähettiläät olivat allekirjoittaneet Anders Fogh Rasmussenille suunnatun kirjeensä 25.10.2005. Pommiuhkauksesta ja Rasmussenin tinkimättömyydestä uutisoi muiden muassa *Turun Sanomat* 31.2. 2006.
516. Ks. Suomen Sisu ry:n internetsivuja <http://www.suomensisu.fi>. Ruotsin oikeusministeriön selvityksen mukaan Ruotsin ulkoasianministeriö toimi laittomasti sulkiessaan Sverigedemokraterna-puolueen sivut, sillä viranomaiset eivät saa estää lehdistön toimintaa. Sensuuria puolustellut sosiaalidemokraattinen ulkoasiainministeri Laila Friedvalds joutui tällöin eroamaan asemansa käytyä kestämättömäksi. Hän oli katsonut, että on pelottavaa, jos "pieni ryhmä ruotsalaisia äärimmäisyyshenkilöitä" asettaa kuvien julkaisulla ruotsalaiset alttiiksi vaaralle. *Dagens Nyheter* 2.10.2006. Todellisuudessa vaara aiheutui kokonaan muulta, eli islamistiselta, taholta.
517. *Kaltio* 2/2006. Ville Rannan piirtämällä sarjakuvalla ei ollut mitään tekemistä *Jyllands-Postenissa* julkaistujen kuvien kanssa.
518. Ks. Marketta Ollikaisen juttua "Profeetta Muhammed ja islamin pyhät narrit" *Vapaa Ajattelija* -lehdessä 1/2006.
519. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* jutussaan "Finnen machen keine Witze" 2.3.2006. Lehti olikin moitteissaan oikeassa, sillä pääministeri Matti Vanhanen omaksui asiassa anteeksipyytelevän linjan – ilmeisesti suojellakseen EU-puheenjohtajamaana toimivaa Suomea hyökkäyksiltä. Hän pahoitteli pilakuvien julkaisua koko hallituksen puolesta, vaikka muslimit eivät olleet pyytäneet Suomen hallitukselta mitään kannanottoa – tiedotusvälineiden uteluja ehkä lukuun ottamatta. *Helsingin Sanomien* 16.2.2006 mukaan Vanhanen selitteli ja pahoitteli myöhemmin myös anteeksipyytelyään.
520. *Helsingin Sanomat* 1.6.2006.
521. Yleisradion sensuuripäätöksestä kertoi muun muassa *Helsingin Sanomat* 10.10.2007.
522. *Helsingin Sanomien* kulttuuritoimituksen esimies Heikki Hellman laski lehdessään 5. helmikuuta 2006, että tuohon ajankohtaan mennessä kuvia oli jul-

kaissut jo yli 60 lehteä ja yli 200 TV-kanavaa eri puolilla maailmaa. Lehti itse julkaisi näytteitä Muhammedin pilakuvista varovaisesti ”kuva kuvassa” -periaatteella helmikuun toisen päivän numerossa, jonka sivulla näkyi valokuva *Die Weltin* Muhammed-sivusta. Suomi on ainoa Pohjoismaa, joka ei vieläkään ole julkaissut pilakuvia painetussa sanassa.

523. Flemming Rose kertoi tarkoituksistaan *The Washington Postissa* sekä *Jyllands-Postenin* verkkolehdessä 19.2.2006. Artikkelin suomennos ”Miksi julkaisin ne pilapiirrokset?” löytyy sananvapautta ja sähköisiä oikeuksia puolustavan Electronic Frontier Finland ry:n kotisivuilta <http://www.effi.org/flemming.rose-2006-02-19.html>.
524. Sama.
525. Erkki Tuomioja Skepsis-yhdistyksen 20-vuotistilaisuudessa 5.12.2007 pitämässään puheessa. Ks. *Skeptikko*-lehden 4/2007 juttua ”Myös uskonnotonta vakaumusta on kunnioitettava”.
526. Arkkipiispa Jukka Paarma tuomitsi Muhammed-kuvat ja ”sananvapauden varjolla tapahtuvan tarkoituksellisen uskovien ihmisten pyhinä pitämien asioiden loukkamisen” Suomen islamilaisen yhdyskunnan imaamille osoittamassaan ”avoimessa kirjeessä”. *Helsingin Sanomat* 6.2.2006. Sen sijaan hän ei tuominnut uskonnon varjolla tapahtuvaa sananvapauden loukkaamista.
527. Valtionsyyttäjä Mika Illman Yleisradion tiedetoimituksen verkkosivuilla <http://www.yle.fi> julkaistussa opinnäytetyön esittelyssään (2005).
528. Vähemmistövaltuutettu Mikko Puumalainen *Poliisilehden* 1/2006 haastattelussa.
529. Asiantuntevan arvion Lynnin ja Vanhasen teoksesta vuodelta 2006 on esittänyt muiden muassa sosiaalipolitiikan professori J. P. Roos kirjoituksessaan ”Älykkyyden tabu murtuu” <http://www.valt.helsinki.fi/staff/jproos/lynnvanhanen. htm>.
530. Ayaan Hirsi Alin toteamus on referoitu Flemming Rosen edellä mainitusta *The Washington Postin* artikkelista (19.2.2006).
531. Ritualisoidun aggression käsitettä on käyttänyt muiden muassa brittiläinen Rom Harré analysoidessaan jalkapallohuliganismia. Ks. Harrén toimittamaa teosta *The Social Construction of Emotions* (1986).
532. Viimeisimmän kerran jupakan tiimoilla pamahti, kun Al-Qaida teki itsemurhapommi-iskun Pakistanin Tanskan-suurlähetystöön 2.6.2008. Iskussa kuoli 30 ihmistä, kaikki pakistanilaisia. *Helsingin Sanomat* 5.6.2008.
533. Ks. Jaana Haapalan ja Leena Aavameren teosta *Omatuntotalous* vuodelta 2008.
534. Huomiotalouden käsitteen toi suomalaiseen sanankäyttöön Jari Sarasvuo kirjallaan *Huomiotalous* vuonna 2005.
535. Ks. esim. Pauli Löijan artikkelia ”Ollin väitöskirja tarkastettu yliopistossa ja käräjäoikeudessa!” *Z*-lehdessä 2/2000 (s. 40–42) ja Olli Stålströmin teosta *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu* (1997, s. 236). Kantajana toimi psy-kiatri Kaija Eerola ja syyttäjänä kihlakunnansyyttäjä Leena Koivuniemi.
536. Löijan artikkelin mukaan syyte nostettiin ”solvauksesta” ja vahingonkorvausvaatimuksen summa oli yli 300 000 markkaa. Asiantuntijana kuultujen professori Ilkka Niiniluodon ja tohtori Tapani Salmisen mielestä lainausmerkkien käyttäminen on yleinen tapa tieteissä. Tässä tapauksessa lainausmerkkien käyttö viittasi siihen, että henkilö ei tunne asiaa. Ks. Löija (2000, s. 42). On

vaarallista, jos pitää olla teoreettisen filosofian professori tai filologisen sanankäytön ekspertti voidakseen vakuuttaa oikeudelle tällaisen itsestäänselvyyden.

537. Ks. Löijan artikkelia 2000, s. 42.

538. Ohjelman juontaja "Eetu" ja ohjaaja "Rami" tilittivät minulle ravintola Dtm:ssä keväällä 2002.

539. *Z*-lehti 1/1999, s. 25.

540. *Katso*-lehti 32/2002 artikkelissaan "Cruisea piisaa taas valkokankaalla – Tomppa virnistelee ja ahdistuu Minority Reportissa" (s. 8–9).

541. *Z*-lehti 5/1997, s. 47.

542. Valkoisessa talossa harjoittelijana toiminut Monica Lewinsky leukailee seksisuhteestaan Andrew Mortonin kirjoittamassa teoksessa *Monican tarina* (1999). Clintonia ei paheksuttu julkisuudessa niinkään irrallisesta seksisuhteesta kuin siitä, että hän valehteli valaehtoisessa todistuksessa kiistäessään suhteen. Pulma ei siis ollut seksuaalimoraalinen vaan kääntyi kysymykseksi presidentin arvostelukyvystä ja luottamuksesta häneen. Clintonin puolustukseksi voidaan todeta, että seksuaalinen kanssakäyminen kuuluu ihmisen olemukseen, eikä julkisen vallan pidä puuttua täysivaltaisten ihmisten kanssakäymiseen. Parhaan kiteytyksen tarjosi eräs suomalainen puhelinyhtiö, joka vastasi Lewinskyn valituksiin mainoksessaan: "Say no to bill" ("Sano laskulle ei"). Psykologiksi kouluttautuneen Lewinskyn täytyi olla tietoinen toimintansa tarkoitushakuisesta ja kiusoittelevasta luonteesta. Keskustelun moraalia koeteltiin muun muassa maininnoilla Lewinskyn venäjänjuutalaisesta taustasta.

Vastaavanlainen jupakka syntyi Suomessa, kun paljastui, että ulkoministeri Ilkka Kanerva oli lähettänyt flirttailevia tekstiviestejä eräälle stripparille. *Ilta-Sanomat* 3.10.2008. Moralismin herkkyyttä ilmentäen ja inhimillisiä tunteita ymmärtämättömästi kohu päättyi mieshenkilön erottamiseen virasta – toisin kuin Clintonin tapaus. Skandaalimaista median toiminnassa on poliittisen julkisuuden keskittyminen ihmisten yksityiselämään monien tärkeämpien poliittisten asiakysymysten sijasta.

543. Ks. Aldous Huxleyn teosta *Brave New World* vuodelta 1932 (suom. *Uusi uljas maailma*, 2002).

544. Ks. Jean-Jacques Rousseaun *Tutkielmaa ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista* (2000 [1782]).

545. Tilastokeskuksen tutkija Veli-Matti Törmälehdon vuonna 2005 julkaiseman tutkimuksen mukaan tuloerojen kasvun kiistattomin piirre on kaikkein suurituloisimman väestön tulo-osuuden kasvu. Ks. artikkelia "Rikkaat rikastuivat – entä köyhät?" Tilastokeskuksen *Hyvinvointikatsauksessa* 1/2005.

546. *Nokian valtatie* -kirjan kirjoittaneiden Staffan Bruunin ja Mosse Wallénin mukaan Jorma Ollilan optiosalkun arvo oli vuoden 1999 kurssilla mitattuna noin 297 miljoonaa markkaa eli lähes 50 miljoonaa euroa.

547. Henrik Liliuksen tulot olivat vuonna 2006 11,3 miljoonaa euroa ja talousjohtaja Tapio Kuulan 5,8 miljoonaa. *Helsingin Sanomat* 31.10.2007. Valtionyhtiöiden palkitsemisjärjestelmistä vastuussa olleet poliitikot hermostuivat vaalien lähestyessä havaittuaan palkkioiden suuruuden, ja eduskunnassa ryhdyttiin syksyllä 2005 tutkimaan mahdollisuuksia kohtuullistaa palkkioita jälkikäteen. Tapaus aiheutti laajat selvitykset, mutta juridisia mahdolli-

suuksia puuttua palkkioihin ei löytynyt. Myöskään presidentti Tarja Halonen ei edes periaatteessa yhtynyt vaatimukseen, että valtionyhtiöiden johtajien pitäisi vapaaehtoisesti luopua optioistaan. Hänen mukaansa ”oikeusvaltioissa on pidettävä kiinni tehdyistä sopimuksista” ja ”demokratiassa tehdään sekä viisaita että vähemmän viisaita päätöksiä”. *Helsingin Sanomat* 14.10.2005. Järkevintä olisi kai kuitenkin korjata virheitä, mikäli siihen on mahdollisuus.

548. ”Greediä” ja ”Haluatko miljönääriksi?” -show'ta esitettiin televisiossa vuosina 2001–2002 ja viimeksi mainittua pitempäänkin.
549. 1. Moos. 21:1–19.
550. 1. Moos. 17:1–18:15.
551. Kristillisen kääntymyksen vuonna 1654 kokenut Pascal hahmotteli uhkapelurin strategiansa teoksessaan *Pensées*, suom. *Mietteet* (1962).
552. Ministeri Jaakko Iloniemen johtaman palkkiotoimikunnan esitys hyväksyttiin eduskunnassa äänin 132–29. Päätöksen mukaan ensimmäistä kauttaan istuvan edustajan palkkiota nostettiin 40 prosenttia ja kaikki ikälisät saavan edustajan palkkiota 20 prosenttia. Puhemiehen kohdalla korotus oli yli 100 prosenttia! *Helsingin Sanomat* 31.5.2000. Kesäkuussa 2001 eduskunta palasi korotuksiin uudestaan ja nosti eduskuntaryhmien ja jaostojen puheenjohtajien palkkioita vielä noin 3000–5000 markalla. *Helsingin Sanomat* 20.6.2001. Kun pelkkä korotuksen nettomäärä ylitti kansalaisten toimeentulotuen perusosan, tulivat mielipidepalstoilla esitetyt turpaanvedot ansiosta. ”Instituution puolesta” äänestäneiden edustajien pitäisi ymmärtää, että tilanne, jossa kansanedustaja pitää kilpailevan puolueen edustajaa parempana ystävänään kuin omaa kentällä olevaa äänestäjäänsä, merkitsee edustajien liittoutumista kansalaisia vastaan.
553. *Helsingin Sanomat* 16.6.2001.
554. Esko Aholle ja Ilkka Kanervalle katettu pöytä osoittautui tosin yhtä ravitsevaksi kuin Hietasen saama kala-ateria *Tuntemattomassa sotilaassa* presidentti Tarja Halosen hylättyä ministeri Suvi-Anne Siimeksen esityksen. *Helsingin Sanomat* 1.12.2001. Toisaalta myös Halonen nosti virkaan oman suosikkinsa, jonka poliittiset mielipiteet olivat lähellä hänen omiaan.
555. Puheenjohtaja Satu Hassi Vihreän Liiton vuoden 1998 kokouksessa. *Helsingin Sanomat* 20.9.1998.
556. Huumorilehti *Pahkasian* viimeinen numero ilmestyi vuonna 2000.
557. Timo Airaksinen TV1:n *A-studiossa* 28.9.2001.
558. John Vikström valtioneuvoston 175-vuotisjuhlan jumalanpalveluksessa pitämässään saarnassa ”Valta ylhäältä” 2.10.1984. Julkaistu Vikströmin teoksessa *Uusi rohkeus elää* (1985, s. 17).
559. Tasavallan presidentti Martti Ahtisaari 48. yhteisvastuukeräyksen TV-puheessaan 2.2.1997.
560. Optiojärjestelmää aiemmin kritisoinut Martti Ahtisaari kuittasi lopulta itse lähes miljoonan markan optiot tultuaan valituksi Elcoteq Networksin hallituksen jäseneksi. *Helsingin Sanomat* 7.4.2000. Jo sitä ennen Ahtisaari oli ehtinyt kerätä melkoisen määrän kritiikkiä siirtyessään valtionpolitiikasta suoraan yritysmaailman etujen vartijaksi UPM-Kymmenen hallitukseen ja voitettuaan äänestyksessä hänen vastaehdokkaakseen ilmoittautuneen filosofi Thomas Wallgrenin prosenttiluvuin 99,75–0,25. *Helsingin Sanomat* 22.3.2000.

Wallgrenin toteuttamaa haastajanroolia onkin kunnioitettava syvästi symbolisena kansalaisrohkeutena.

561. Vikström 1985, s. 17–18.
562. Timo Airaksinen kerjäläisyyden syistä MTV3-kanavan ”Karpolla on asiaa” -ohjelmassa 16.12.2001.
563. Ks. esim. Pierre Bourdieun teosta *La distinction – Critique sociale du jugement* (1979).
564. Alun perin tähtitieteilijänä aloittanut tieteenfilosofi Paul Feyerabend teoksessaan *Against method – Outline of an Anarcistic Theory of Knowledge* (1988 [1975]).
565. Itävaltalaissyntyinen ja toisen maailmasodan jälkeen Yhdysvaltaisessa Berkeleyn yliopistossa toiminut Feyerabend selittää tieteen ja yhteiskunnan suhteita koskevia näkemyksiään teoksissaan *Science in a Free Society* (1978) *Farewell to Reason* (1987) ja *Three Dialogues on Knowledge* (1991).
566. Immanuel Kant vastauksessaan kysymykseen ”*Was ist Aufklärung?*” vuodelta 1784 (suom. ”Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?”, 1995). Valistus on Kantin mukaan vapaaksi pääsyä ihmisen itselleen aiheuttamasta henkisen alaikäisyyden tilasta. Saksankielinen ilmaus ”*Faulheit und Feigheit*” voitaisiin kääntää myös ”laiskuus ja pelkuruus” tai, kuten suomennostyöryhmä, vielä jyrkemmin: ”laiskuus ja raukkamaisuus”.
567. Katolisen kirkon viimeisin eli 21. ekumeeninen konsiili (Vatikaanin toinen kirkolliskokous), pidettiin vuosina 1962–1965, ja se päättyi ”julistukseen ekumeniasta”, jonka mukaan katolinen kirkko tunnusti protestanttiset kirkot ”päteviksi joiltain osin” sekä luopui periaatteestaan, ettei sen itsensä ulkopuolella ole pelastusta. <http://www.vatican.va>.
568. Urpo Harva käytännöllisen etiikan kirjassaan *Hyvä ja paha* (1978, s. 123). Ks. Heikki Mäki-Kulmalan pienoistutkimusta *Urpo Harva ja filosofin kutsumus* vuodelta 1995 (s. 27).
569. Ilkka Niiniluoto artikkelissaan ”Onko globaali etiikka mahdollinen?” vuonna 1999. Kritiikistä ks. esim. omaa artikkeliani vuodelta 2000.
570. Anssi Kuusela ja Ilkka Niiniluoto lukion elämänkatsomustiedon oppikirjassaan (1992, s. 14).
571. Sama.
572. Ilkka Niiniluoto teoksessaan *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus* vuodelta 1984 (s. 80).
573. Mäki-Kulmala 1995, s. 28.
574. Englantilainen kirjailija John Milton 1600-luvulla. Kyseessä lienee tautologia eli analyyttinen totuus: latinan sana *spiritus* merkitsee sekä ’henkeä’ että ’tuulta’. Siteerattu teoksesta Ruskin 1918b [1865], s. 48.
575. Ilkka Niiniluoto artikkelissaan ”Järki ja moraali globalisaation pyörteissä” vuodelta 2000 (s. 146).
576. Marcuse 1969 [1964], s. 201–202.
577. Niiniluoto 2000 s. 147. Filosofiaan liittyviä intohimoja puolestaan havainnollistaa Norman Malcomin lausunto analyyttisen filosofian korkeasti kunnioittamasta Wittgensteinista: ”[...] ’viileä objektiivisuus’ ja ’puolueeton tarkastelu’ ovat sanontatapoja, jotka eivät lainkaan sovi häneen”! Malcom 1990 [1953], s. 32. Kysymyksenalaiseksi jää, missä määrin tämä toteamus kumoaa

suositun mutta päinvastaisen näkemyksen Wittgensteinista, tuosta analyyttisten filosofien esikuvanaan pitämästä filosofista.

578. Niin sanottua kulttuuripessimismiä G. H. von Wright edusti teoksessaan *Vetenskapen och fornuftet* vuodelta 1987 (suom. *Tiede ja ihmisjärki*, 1987).

579. Ks. Erich Frommin analyysia fasismin nekrofiliasta teoksessa *The Anatomy of Human Destructiviness* vuodelta 1973 (suom. *Tuhoava ihminen*, 1976, s. 387 jss.). Frommin filosofia on erinomaista siksikin, että se saattaa lisätä myös niin sanottujen tutkijatyyppien itseymmärrystä.

580. Ks. Stanley Milgramin ja hänen tutkimusryhmänsä teosta *Obedience to Authority* (1974).

581. Milgramin koetta on kritisoinut epäeettiseksi muiden muassa Antti Eskola kirjoituksessaan ”Onko tehtävä väärin saadakseen tietää, mikä on totta?” (1987). Kokeen varjopuolina hän pitää luottamuksen katoamista tieteen yltä sekä koehenkilöille tuotettua ahdistusta. Lisäksi Eskola katsoo, ettei kokeesta ole hyötyäkään, sillä tiedämmehän muutenkin, että ihmiset tottelevat määräyksiä. Kokeen puolustukseksi voidaan kuitenkin todeta, että vaikka suorat havainnot ovatkin valaisevia, niitä ei ole kuitenkaan *todistettu oikeiksi* kunnes vasta tieteellisen kokeen kautta. Myös Eskola katsoi vielä vuonna 1971 julkaisemassaan teoksessa *Sosiaalipsykologia*, että joidenkin ihmisten pitää hieman kärsiä, jotta ”oikeaa tietoisuutta” esille nostava tiede voisi auttaa ihmiskuntaa tunnistamaan pahuuden alkujuuret omassa itsessään.

582. Matti Wiberg TV1:n ajankohtaisohjelmassa ”Tervo ja Päivärinta” 27.8.2001. Ks. myös Wibergin teosta *Paluu politiikkaan* (2001, s. 94–96).

583. Ilkka Niiniluoto Tampere-talossa pidetyssä filosofian seminaarissa. Puhe on julkaistu *Kanava*-lehdessä 7/1999 (s. 399).

584. Ks. artikkeliani *Niin & Näin* -lehdessä 3/2000 (s. 62); julkaistu myös *Filosofiset viuhahdukset* -kokoelmassa (2007, s. 150–165).

585. Ks. esim. Wolfgang Stegmüllerin analyysia teoksessa *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* vuodelta 1975.

586. Sama.

587. Lause on peräisin Marcus Porcius Catolta, joka kuvaili sillä Rooman valtakunnan nousua.

588. Suomen EU-jäsenyyden aikana Natoon liittymisen kannatus on vakiintunut noin 20–25 prosenttiin kansalaisista, kun taas vastustajia on riittänyt noin 60–65 prosentin verran. New Yorkin terrori-iskun jälkeisten tapahtumien arveltiin vaikuttavan kannatukseen sen mukaan, miten Nato-jäsenyyden oletetaan lisäävän suomalaisten turvallisuudentunteita kansainvälisen konfliktin keskellä. Esimerkiksi Maanpuolustuskorkeakoulun erikoistutkijan Pekka Visurin mielestä konflikti ei vaikuta kannatuslukuihin, kun taas tutkija Jyrki Käkösen mukaan konflikti voisi jopa kasvattaa Nato-kannatusta. *TV1:n uutiset* 11.9.2001. Tässä tutkimuksessa Suomen Nato-jäsenyyttä koskeva keskustelu on ollut esillä lähinnä dialogisten tilanteiden havainnollistamiseksi. Historian kulku huomioon ottaen Suomen hakeutuminen jäseneksi vuonna 2022 on osoittautunut viisaaksi ja välttämättömäksi.

589. Eduskunnan käännettyä selkänsä lisäydinvoiman rakentamiselle vuoden 1993 äänestyksessä hallitus päätti 17.1.2002 tuoda asian uudelleen käsittelyyn. Ajankohta olikin retorisesti otollinen, koska hallitus istui viimeistä kauttaan, eikä virassa olevien ministerien tarvinnut kantaa vastuuta pää-

töksen toteuttamisesta. Ajankohta suosi myös hallitusvastuussa olleen Vihreän Liiton taktiikkaa. ”Vihreän valon” sytyttyä lisäydinvoimalle saattoi vihreiden irtisanotuminen hallitusyhteistyöstä vahvistaa puolueen kannatusta seuraavissa eduskuntavaaleissa vuonna 2003.

Helsingin Sanomien Suomen Gallupilla vuonna 2002 teettämän kyselyn mukaan 48 prosenttia kansalaisista ilmoitti kannattavansa ydinvoimaa, kun taas 45 prosenttia vastusti sitä. 45 prosenttia vastanneista olisi ehdottanut eduskunnalle esityksen hylkäämistä, ja 43 prosenttia olisi suosittanut sen hyväksymistä. Puhelinhaastattelun otos oli 921, ja mielipiteiden vaihtelu enemmistökannauksen ja -vastustuksen välillä sopii virhemarginaaliin, joka oli 3 prosenttiyksikköä. *Helsingin Sanomat* 26.1.2002. Kyselyn teettänyt sanomalehti asettui pääkirjoitussivuillaan kannattamaan lisäydinvoiman rakentamista.

590. Syyskuun 1.–3. päiviin 2001 ajoittunutta vierailua edelsi ilmoitus, jonka mukaan Putin kieltäytyisi suostumasta mihinkään keskusteluihin Karjalan palauttamisesta. Koukkaus kirvoitti Suomessa asuvia karjalaisia ja inkeriläisiä kärkeviin mielipiteisiin, aivan kuten myös Turusta alkaneen vierailun päättyminen Helsinkiin. Pääkaupungissa nähtiin muun muassa mielenosoituksia, joissa vastustettiin Venäjän sotatoimia tshetsheenejä kohtaan. *Helsingin Sanomat* 31.8.2001–4.9.2001.

591. *Helsingin Sanomat* 16.6.2001. Ranskassa perustettu Attac-järjestö pyrkii nimensä *Association for the Taxation of Financial Transactions for the Aid of Citizens* mukaisesti vakauttamaan kansantalouksia ja estämään valuuttakeinottelua. Attac vaatii valtioiden välisiin valuutansiirtoihin niin sanottua Tobinin veroa, jonka tuotto käytettäisiin kehitysyhteistyötarkoituksiin. Taloustieteen vuoden 1972 nobelistin, James Tobinin, nimeä kantavan ehdotuksen kautta esitetty yhteiskuntakritiikki kohdistuu globaalitalouden normittomuuteen. Liike katsoo, että veron aiheuttama rasitus länsimaille jäisi lähinnä symboliseksi, kun taas kehittyvien maiden kansantalouksille veron tuotolla voisi olla huomattava merkitys. Nähtäväksi jää, voidaanko vallankumousta tehdä Attacin kaupittelemalla ylimääräisellä verolla tai reilun kaupan banaaneilla. Olennaisempaa Attacin toiminnassa onkin vaihtoehtojen ja vastatendenssien esittäminen sekä julkisen mielipiteen puhuttelu. Niiden poliittiset kerrannaisvaikutukset voivat olla liikkeen julki lausumia tavoitteita suuremmat.

592. *Helsingin Sanomat* 6.10.2000.

593. M. A. Numminen laulussaan ”Kuinka saisin rikki kookospähkinän” levyllä *Kuu, mies, kookospähkinä* (1980).

594. Harri Holkeri Maarit Tastulan juontamassa TV-ohjelmassa 12.9.2001. Holkerin toimikausi oli päättynyt 10.9.2001, vain päivää ennen New Yorkin World Trade Centeriin tehtyä terrori-iskua.

595. Ks. esim. professori Harri Nevanlinnan artikkelia ”Rodut” *Otavan Suuressa Ensyklopediassa* vuodelta 1986 (s. 5778).

596. Ks. Richard Lynnin ja Tatu Vanhasen tutkimuksia vuosilta 2002 ja 2006. Vaikka empiristiseen ja mittaavaan tutkimukseen sisältyy perustavaa laatua olevia metodologisia heikkouksia ja rajoituksia, kyseessä ovat joka tapauksessa oikein suoritetut empiiriset tutkimukset. Ne tarjoavat siis parasta mahdollista tietoa, jota *tämän metodin* kautta aiheesta voidaan saada. Mikäli

älykkyys suostutaan määrittelemään, kuten se on määritelty kyseisissä tutkimuksissa, eli kykynä suoriutua tietyistä tehtävistä, voidaan tuloksia pitää tieteellisesti pätevinä. Ongelman muodostaa, että monille ihmisille tuntuu olevan vaikea hyväksyä tutkimuksissa esiin piirtyneitä eroja poliittisen korrektiuden tavoitteluun liittyvistä syistä.

597. Sama.
598. Machiavelli 1998 [1532], s. 63.
599. Eläkkeelle jättäytyvä Antti Eskola *Helsingin Sanomien* haastattelussa ”Partaradikaalin pitkät jäähyväiset” 6.7.1997. Hänen mielestään ”Suomi vuotaa kuin vanha saavi”, kun rajojen yli liikkuvat niin ihmiset, työvoima kuin pääomakin.
600. *Kauppalehti* 7.6.2002.

Lähteet

MARTIN BUBERIN TEOKSET
ja niistä käytetyt lyhenteet

BGB, *Bilder von Gut und Böse*. Orig. 1952. Köln: Hegner, 1953.
D, *Daniel – Gesprache vor der Verwirklichung*. Orig. 1913. Leipzig, 1922.
DP, *Das dialogische Prinzip*. Orig. 1950. Heidelberg: Schneider, 1985.
G, *Gottesfinsternis*. Orig. 1952. Zürich: Manesse, 1953.
GM, *Gog und Magog – Eine Chronik*. Heidelberg: Schneider, 1949.
ID, *Ich und Du*. 11. durchgesehene Auflage, Orig. 1923, "Nachwort" 1957. Heidelberg: Schneider, 1983.
MS, *Minä ja Sinä*. Suom. Jukka Pietilä, Orig. *Ich und Du*, 1923 [Aiempi suomenkielinen painos: *Therapeia*-säätiö, 1986]. Helsinki: WSOY, 1993.
N, *Nachlese*. Heidelberg: Schneider, 1965.
PU, *Pfade und Utopie – Über Gemeinschaft und durch Verwirklichung*. Orig. 1950. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1985.
W I–III, *Werke* I–III. München: Kösel-Verlag & Heidelberg: Lambert Schneider, 1962–1963.

EMMANUEL LEVINASIN TEOKSET
ja niistä käytetyt lyhenteet

AEDE, "Autrement qu'être ou au-delá de l'essence". *Phaenomenologica*, vol. 54. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
DL, *Difficile liberté*. Orig. 1963. Paris: Albin Michel, 1976.
EDE, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger – Réimpression conforme à la première édition suivie d'essais nouveaux*. Orig. 1967. Paris: Vrin, 1988.
ÉI, *Éthique et infini – Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard et Radio France, 1982.
EÄ, *Etiikka ja äärettömyys – Keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. Suomennos ja esipuhe Antti Pönni, alkut. *Éthique et infini*, 1982. Helsinki: Gaudeamus, 1996.

LP, ”Langage et proximité”. *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. 2e édition, orig. 1949. Paris: Vrin, 1967.
TA, *Le temps et l’autre*. Orig. 1947. Paris: Presses Universitaires de France 1981.
TI, *Totalité et infini – Essai sur l’extériorité*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961.
TIPH, *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Orig. 1930. Paris: Vrin, 1984.
TJ, ”Toisen jälki”. Suomennos Outi Pasanen, alkut. ”Le trace de l’autre”, *En découvreant l’existence avec Husserl at Heidegger*, 1967. Teoksessa: E. Levinas, *Etiikka ja äärettömyys*, s. 97–121. Helsinki: Gaudeamus, 1996.

Emmanuel Levinasin kanssa
käydyt keskustelut

Levinas, Emmanuel and Richard Kearney, ”Dialogue with Emmanuel Levinas”. R. Cohen (ed.), *Face to Face with Emmanuel Levinas*, pp. 13–33. Albany: State University of New York Press, 1986.
Levinas, Emmanuel et Francois Poirié, ”Entretiens avec Emmanuel Levinas”. F. Poirié, *Emmanuel Levinas*, pp. 50–126. Paris: Editions la manufacture, 1992.

KIRJALLISUUS

Aalberg, Veikko ja Martti A. Siimes, *Lapsesta aikuiseksi – Nuoren kypsyminen naiseksi tai mieheksi*. Helsinki: Nemo, 1999.

Ahlman, Erik, *Arvojen ja välineiden maailma – Eetillis-idealistinen maailmantarkastelukoe*. Porvoo: WSOY, 1920.

Ahmavaara, Yrjö, *Yhteiskuntakybernetiikka*. Helsinki: Tammi, 1976.

Airaksinen, Timo, Kolumni. *Metro*-lehti 10.5.2001.

Alberoni, Francesco, *Rakastuminen*. Suom. Ulla Ranta ja Liisa Ryömä, alkut. *Innamoramento e amore*, 1974. Helsinki: Otava, 1993.

Allport, Gordon W., *The Nature of Prejudice*. Cambridge, Massachusetts: Addison-Wesley, 1954.

Almusa, Pietari, ”Dialogi ymmärryksen rakentajana”. *Kulttuurivihkot* 5/2003, s. 72.

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil*. Orig. 1963. Harmondsworth: Penguin, 1979.

Aristoteles, ”Metafysiikka”. *Teokset*, osa VI, suom. Tuija Jatakari, Kati Näätsaari ja Petri Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus, 1989.

---, ”Nikomakhoksen etiikka”. *Teokset*, osa VII, suom. Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus, 1989.

---, ”Politiikka”. *Teokset*, osa VIII, suom. A. M. Anttila. Helsinki: Gaudeamus, 1991.

---, ”Retoriikka; Runousoppi”. *Teokset*, osa IX, suom. Paavo Hohti ja Päivi Myllykoski. Helsinki: Gaudeamus, 1997.

Arnett, Ronald C., *Communication and Community – Implications on Martin Buber’s Dialogue*. Forewords by Maurice Friedman. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986.

Augustinus, Aurelius, *Tunnustukset*. Suom. Otto Lakka, alkut. *Confessiones*, 379–400. Helsinki: WSOY, 1947.

Avnon, Dan, *Martin Buber – The Hidden Dialogue*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998.

Bach, Richard, *Lokki Joonatan*. Suom. Kaija Kauppi, alkut. *Jonathan Livingstone Seagull*, 1970. Jyväskylä: Gummerus, 1992.

Beauvoir, Simone de, *La forge de l’âge*. Orig. 1960. Paris: Gallimard, 1976.

---, *Toinen sukupuoli*. Lyhentäen suom. Annikki Suni, alkut. *Le deuxième sexe*, 1949. Helsinki: Kirjayhtymä, 1981.

Berger, Peter ja Thomas Luckmann, *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen – Tiedonsosiologinen tutkielma.* Suom. Vesa Raiskila, alkut. *The Social Construction of Reality – A Treatise in the Sociology of Knowledge*, 1966. Helsinki: Gaudeamus, 1994.

Bergson, Henri, *Durée et simultanéité – A propos de la théorie d'Einstein*. Alcan: Paris, 1922.
Berlin, Isaiah, *Vapaus, ihmisyys ja historia – Valikoima esseitä*. Toim. Juha Sihvola ym., suom. Timo Soukola. Helsinki: Gaudeamus, 2001.
Bernasconi, Robert, "Failure of communication as a surplus – Dialogue and lack of dialogue between Buber and Levinas". In: R. Bernasconi and D. Wood (ed.), *The Provocation of Levinas – Rethinking the Other*, pp. 100–135. London: Routledge, 1988 (a).
---, "Levinas – Philosophy and Beyond". In: Hugh Silverman (ed.), *Philosophy and Non-Philosophy since Merleau-Ponty*, pp. 232–258. London: Routledge, 1988 (b).
Bernasconi, Robert and David Wood (ed.), *The Provocation of Levinas – Rethinking of the Other*. London: Routledge, 1988.
Bernasconi, Robert and Simon Critchley, *Re-Reading Levinas*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
Biswas, Gautam, "Man is essentially dialogic". *Indian Philosophical Quarterly*, vol. 9, no. 3, April 1982, pp. 285–298.
Blumer, Herbert, *Symbolic Interactionism – Perspective and Method*. Orig. 1969. Berkeley: University of California Press, 1986.
Bohm, David, *On Dialogue*. Ed. Lee Nichol. London: Routledge, 1996.
Bourdieu, Pierre, *La distinction – Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.
Bourdieu, Pierre et al., *La misère du monde*. Paris: Seuil, 1993.
Bourgeois, Patrick L. and Sandra B. Rosenthal, *Mead and Merleau-Ponty – Toward a Common Vision*. Albany, New York: State University of New York Press, 1991.
Brumonti, Camille, *Auto-ca-fé*. Jyväskylä: Élan vital, 1998.
Bruun, Staffan ja Mosse Wallén, *Nokian valtatie – Taistelu tiedosta, tulevaisuudesta ja optioista*. Helsinki: Tammi, 1999.
Caroll, Lewis, *Liisa Ihmemaassa*. Suom. Tuomas Nevanlinna, alkut. *Alice's Adventures in Wonderland*, 1865. Helsinki: Otava, 2000.
Chomsky, Noam,"His right to say it". *The Nation* 28.2.1981.
Cohen, Richard, *Face to Face with Levinas*. New York: State University of New York Press, 1986.
Cohen-Solal, Annie, *Sartre*. Suom. Jukka Mannerkorpi, alkut. *Sartre 1905–1980*, 1985. Helsinki: WSOY, 1992.
Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction – Derrida and Levinas*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.
Darwin, Charles, *Lajien synty luonnollisen valinnan kautta eli luonnon suosimien rotujen säilyminen taistelussa olemassaolosta*. Suom. A. Koskimies, alkut. *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle of Life*, 1859. Hämeenlinna: Karisto, 1988.

Denzin, Norman K., *Images of Postmodern Society – Social Theory and Contemporary Cinema*. London: Sage, 1991.
Derrida, Jacques, *La voix et le phénoméne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967 (b).
---, "Violence et métaphysique – Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas". J. Derrida, *L'écriture et la différence*, pp. 117–228, orig. 1964. Paris: Éditions du Seuil, 1967 (a).
Diels, Hermann A. und Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6. Aufl. Zurich: Weidmann, 1952.
Durkheim, Émile, *Sosiologian metodisäännöt*. Suom. Seppo Randell, alkut. *Les règles de la méthode sociologicique*, 1895. Helsinki: Tammi, 1982.
Eribon, Didier, *Michel Foucault*. Suom. Päivi Järvinen ym., alkut. *Michel Foucault*, 1991. Tampere: Vastapaino, 1993.
Eskelinen, Markku ja Jyrki Lehtola, *Jälkisanat – Sianhoito-opas*. Helsinki: WSOY, 1987.
Eskola, Antti, "Onko tehtävä väärin saadakseen tietää, mikä on totta? Teoksessa: K. Mäkelä (toim.), *Tieteen vapaus ja tutkimuksen etiikka*, s. 165–173. Helsinki: Tammi, 1987.
---, *Persoonallisuustyypeistä elämäntapaan – Persoonallisuuden tutkimuksen metodologisia opetuksia*. Helsinki: WSOY, 1985.
---, *Sosiaalipsykologia*. Helsinki: Tammi, 1971.
Europaeus, Marke, "Kuolema ja aika – Tulevaisuuden mahdollisuudesta isyydessä ja eroksessa". Teoksessa: Sara Heinämaa ja Johanna Oksala (toim.), *Rakkaudesta toiseen – Kirjoituksia vuosituhannen vaihteen etiikasta*, s. 83–109. Helsinki: Gaudeamus, 2001.
Feyerabend, Paul, *Against method – Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. Orig. 1975. London: Verso, 1988.
---, *Farewell to Reason*. London: Verso, 1987.
---, *Science in a Free Society*. London: NLB, 1978.
---, *Three Dialogues on Knowledge*. Cambridge: Basil Blackwell, 1991.
Fortuyn, Pim, *50 Jaar Israël – Hoe lang nog?* Utrecht: A. W. Bruna Uitgevers, 1998.
---, *Babyboomers – Autobiografie van een generatie*. Vernieuwde heruitgave, aut. 1998. Utrecht: A. W. Bruna Uitgevers, 2002.
---, *Beklemmend Nederland*. Utrecht: A. W. Bruna Uitgevers, 1995.
---, *De verweesde samenleving*. Vernieuwde heruitgave, aut. 1997. Rotterdam: Karakter, 2002.
---, *Tegen de islamisering van onze cultuur – Nederlandse identitet als fundament*. Utrecht: A. W. Bruna Uitgevers, 1997.
---, *Zielloos Europa – Tegen een Europa van technocraten, bureaucratie, subsidies en onvermijdelijke fraude*. Utrecht: A. W. Bruna Uitgevers, 1997.

Foucault, Michel, ”Homosexuality, Drugs and the Use of Pleasure” Interviewed by Bob Gallagher and Alexander Wilson. *The Advocate* 7.8.1984.
---, *Les mots et les choses – Une archéologie des sciences humaines.* Paris: Gallimard, 1966.
---, *Seksuaalisuuden historia: Tiedontahto – Nautintojen käyttö – Huoli itsestä.* Suom. Kaisa Sivenius, alkut. *Histoire de la sexualité: L'volonté de savoir – L'usage de plaisirs – Le souci de soi*, 1976–1984. Helsinki: Gaudeamus, 1998.
Frankenstein, Carl, ”*Buber's theory of dialogue – A critical re-examination*”. Cross Currents 18, Spring, 1968, pp. 229–241.
Frankl, Viktor E., *Ihmisyyden rajalla*. Suom. Osmo Jokinen ja Eila Sandborg, alkut. *Man's Search for Meaning*, 1959. Helsinki: Otava, 1978.
Frey, Harri, ”Aivojen salaisuudet: suuri löytöretki – Aivojen suunnaton monimutkaisuus on paljastumassa”. *Aamulehti* 29.7.1996.
Friedman, Maurice, ”Martin Buber and Franz Rosenzweig – The road to I and Thou”. *Philosophy Today*, vol. 25, 1981, pp. 210–220.
---, *Martin Buber's Life and Work I – The Early Years 1872–1923*. London: Search Press, 1982.
---, *Martin Buber's Life and Work II – The Middle Years 1923–1945*. New York: Dutton, 1983.
---, *Martin Buber's Life and Work III – The Later Years 1945–1965*. New York: Dutton, 1983.
Friedman, Maurice and Paul A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Martin Buber – The Library of Living Philosophers.* La Salle, Illinois: Open Court, 1967.
Fromm, Erich, *Olla vai omistaa*. Suom. Matti Kannosto, alkut. *To Have or to Be*, 1976. Helsinki: Kirjayhtymä, 1977.
---, *Pako vapaudesta*. Suom. Markku Lahtela, alkut. *Escape from Freedom*, 1941. Helsinki: Kirjayhtymä, 1976 (a).
---, *Tuhoava ihminen*. Suom. Matti Kannosto, alkut. *The Anatomy of Human Destructiviness*, 1973. Helsinki: Kirjayhtymä, 1976 (b).
Fukuyama, Francis, *End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992.
Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Orig. 1960. Tübingen: Mohr, 1965.
Gilgamesh – Kertomus ikuisen elämän etsimisestä. Suom. Jaakko Hämeen-Anttila. Helsinki: Basam Books, 2002.
Haapala, Jaana ja Leena Aavameri, *Omatuntotalous*. Helsinki: Talentum Media Oy, 2008.
Haavio-Mannila, Elina ja Osmo Kontula, *Suomalainen seksi – Tietoa suomalaisten sukupuolielämän muutoksesta*. Helsinki: WSOY, 1993.

Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
---, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
Hankamäki, Jukka, ”Akatemian käytännöt”. *Yliopisto* 8/2002, s. 29.
---, ”Alkibiades, Eros ja itsestä huolehtimisen taito”. Teoksessa: Mikko Lahtinen (toim.), *Rakkaudesta filosofiaan,* s. 61–71. Tampere: Tampereen yliopisto, 1999.
---, *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka*. Helsinki: Yliopistopaino, 2003.
---, ”Dialogisesta filosofiasta”. *Yliopisto* 14/2004, 38–39.
---, *Enkelirakkaus – Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena*. Norderstedt: Books on Demand GmbH, 2008.
---, *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa – Vähä katekismus filosofiselle anarkistille*. Helsinki: Like, 2005.
---, *Filosofiset viuhahdukset – Populaarifilosofisia tekstejä sekseistä, vallasta ja filosofisista liikkeistä*. Helsinki: Feenix, 2007.
---, ”He söivät isien ruumiin – Mihin filosofian historioita tarvitaan?” *Niin & Näin* 3/2000, s. 58–62.
---, ”Heidegger – Sankarini! Mistä kiistaa käytiin?” *Tiedepolitiikka* 4/2004, s. 31–38.
---, ”Homoille ja lesboille vasta luodaan perusoikeuksia – Virallistettu parisuhde on toisen luokan avioliitto”. *Tasa-arvo* 1/2001, s. 19–21.
---, *Kuka halusi murhata filosofin – Romaani filosofian hulluista päivistä ja myös rikoksesta*. Helsinki: Feenix, 2000.
---, ”Lauri Rauhala – Filosofian *grand old man* tekee uusia avauksia”. *Niin & Näin* 2/2006, s. 16–21.
---, *Minä – Minäfilosofioiden filosofiaa*. Helsinki: Yliopistopaino, 1995.
---, *Minän rakentuminen ihmistieteissä*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 54. Tampere: Tampereen yliopisto, 1994.
---, ”Miten meitä tutkitaan?” *Z-lehti* 3/2002, s. 38.
---, ”Miten teknologia ja vauhtisokeus fasinoivat massakulttuuria? F1-huumaa filosofisesti formuloituna.” *Niin & Näin* 1/2003, s. 65–72.
---, ”Oliko filosofien kuningas piilohetero? Mieskulttuurin kunnia ja pyhän perheen pilaama Platon”. *Niin & Näin* 1/2002, s. 73–83.
---, ”Onko projektitutkija tieteen pyramidiorja?” *Acatiimi* 3/2002, s. 27.
---, *Rakkauden välittäjä – Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa*. Helsinki: Like, 1997.
---, ”Terveen seksin tuolle puolen”. Arvio O. Stålströmin teoksesta ”Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu”. *Sosiologia* 2/1998, s. 148–150.
---, ”Toiset tulevat ensimmäisiksi – Emmanuel Levinas ja kielifilosofian haaste”. Teoksessa: J. Hankamäki, *Filosofiset viuhahdukset*, s. 114–132. Helsinki: Feenix, 2007.

---, ”Trancella sämpläten – Teknon filosofiaa”. *Niin & Näin* 3/2001, s. 56–63.
---, ”Tyttöjen kanssa saunan lauteilla – Tirkistysreikiä sukupuolierolla politikoivaan filosofiaan.” *Niin & Näin* 4/2004, s. 111–120.
---, *Työttömän kuolema – Johdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.
---, ”Warum das man nicht sprechen kann? – Wittgenstein!”. Arvio Derek Jarmanin elokuvasta ”Wittgenstein”. *Niin & Näin* 1/1994, s. 61–63.
---, ”Yksipuolista syrjintätutkimusta”. *Sosiologia* 3/2002, s. 253–255.
Harré, Rom (ed.), *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
Harva, Urpo, *Hyvä ja paha – Praktisen etiikan ongelmia*. Helsinki: Otava, 1978.
Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*. Orig. 1957. Pfullingen: Günther Neske, 1987.
---, ”Der Ursprung des Kunstwerkes”. Im: *Holzwege*, Orig. 1935–1936. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950.
---, ”Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”. M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität – Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken*, Orig. 1983. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.
---, *Die Technik und die Kehre*. Orig. 1962. Pfullingen: Günther Neske, 1988.
---, *Einführung in die Metaphysik*. Orig. 1935. Tübingen: Max Niemeyer, 1953.
---, *Gelassenheit*. Orig. 1959. Pfullingen: Günther Neske, 1986.
---, ”Nur noch ein Gott kann uns retten”. Im: Günther Neske und Emil Kettering, *Antwort – Martin Heidegger im Gespräch*, Orig. 1966. Pfullingen: Günther Neske, 1988 (a).
---, *Sein und Zeit*. Orig. 1927. Tübingen: Max Niemeyer, 1989.
---, ”Vom Wesen der Wahrheit”. *Gesamtausgabe*, Band 34, Orig. 1931. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988 (b).
---, *Vorträge und Aufsätze*. Orig. 1954. Pfullingen: Günther Neske, 1985.
---, *Was heißt Denken?* Orig. 1954. Tübingen: Max Niemeyer, 1984.
---, *Zur Sache des Denkens*. Orig. 1969. Tübingen: Max Niemeyer, 1988 (c).
Heinämaa, Sara, *Ele, tyyli ja sukupuoli – Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle*. Helsinki: Gaudeamus, 1996.
Hemánus, Pertti, *Kuka halusi murhata olympiavoittajan? Romaani epäonnistujista ja myös rikoksesta*. Oulu: Pohjoinen, 1993.
Herakleitos, *Yksi ja sama*. Suom. Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava, 1971.

Heritage, John, *Harold Garfinkel ja etnometodologia*. Suom. Ilkka Arminen ym., alkut. *Garfinkel and Ethnometodology*, 1984. Helsinki: Gaudeamus, 1996.

Herwaarden, Clemens van, *Fortuyn – Chaos en charisma*. Amsterdam: Bert Bakker, 2005.

Hesse, Hermann, *Arosusi*. Suom. Eeva-Liisa Manner, alkut. *Der Steppenwolf*, 1955. Helsinki: WSOY, 1988.

Hintikka, Jaakko, ”Rules, utilities, and strategies in dialogical games”. In: L. Vaina and J. Hintikka (ed.) *Cognitive Constraints on Communication*, pp. 277–294. Dordrecht: Reidel, 1984.

---, *The Semantics of Questions and the Questions of Semantics. Acta Philosophica Fennica*, vol. 28, no. 4. Amsterdam: Societas Philosophica Fennica, 1976.

Hirsi Ali, Ayaan, *Neitsythäkki – Islam, nainen ja fundamentalismi*. Suom. anonyymi, artikkelit koottu teoksista *De zoontjesfabriek* (2002) ja *De maagdenkooi* (2004) sekä lehtihaastatteluista. Helsinki: Otava, 2005.

---, *Pakomatkalla*. Suom. Riitta Bergroth, alkut. *Infidel – My life*, 2007. Helsinki: Tammi, 2008.

Hobbes, Thomas, *Leviathan, eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*. Suom. Tuomo Aho, alkut. *Leviathan*, 1651. Tampere: Vastapaino, 1999.

Holappa, Pentti, *Ystävän muotokuva*. Helsinki: WSOY, 1998.

Hooven, F. Valentin III, *Tom of Finland – Elämäkerta*. Suom. Eeva-Liisa Jaakkola, alkut. *The Life and Times of Tom of Finland*, 1992. Helsinki: Otava, 1992.

Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*. Transl. by John Cumming, orig. *Dialektik der Aufklärung*, 1944. London: Verso, 1979.

Husserl, Edmund, ”Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge”. *Husserliana*, Bd. I, hrsg. S. Strasser, Orig. 1931. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

---, ”Die Krisis der europäeischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie – Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie”. *Husserliana*, Bd. VI, hrsg. W. Biemel, Orig. 1936. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.

---, *Erfahrung und Urteil – Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Redigiert und herausgegeben von L. Landgrebe, Orig. 1948. Hamburg: Claassen, 1964.

---, ”Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften”. *Husserliana,* Bd. V, hrsg. W. Biemel, Orig. 1913. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

---, *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Orig. 1911. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

---, ”Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins”. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. IX. Herausgegeben von Martin Heidegger. Halle: Max Niemeyer, 1928.

Huxley, Aldous, *Uusi uljas maailma*. Suom. I. H. Orras, alkut. *Brave New World*, 1932. Helsinki: Tammi, 2002.

Hämäläinen, Kari ym., *1990-luvun maahanmuuttajien työllisyys, tuloverot ja tulonsiirrot*. Työministeriön tutkimus 256. Helsinki: Työministeriö, 2005.

Illman, Mika, *Hets mot folksgrupp*. Suomalaisen lakimiesyhdistyksen julkaisuja, A-sarja, 262. Helsinki: Suomalainen lakimiesyhdistys, 2005.

Irigaray, Luce, *Spéculum – De l'autre femme*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

Isaacs, William, *Dialogue and the Art of Thinking Together – A Pioneering Approach to Communicating in Business and in Life*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1999.

Israel, Joachim, *Martin Buber – Dialogfilosof och sionist*. Stockholm: Natur och Kultur, 1992.

Juntunen, Matti, ”Martin Heideggerin fundamentaaliontologian modaalitemporaalinen problematiikka”. Matti Juntunen, *Valitut kirjoitukset*, osa I. Jyväskylän yliopiston Filosofian laitoksen julkaisu 41, alkut. 1967. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 1990.

Kaila, Eino, *Syvähenkinen elämä – Keskusteluja viimeisistä kysymyksistä*. 2. painos, alkut. 1943–1944. Helsinki: Otava, 1986.

Kalevala – Das Nationalepos der Finnen. Nach der deutschen Übertraugung Anton Schiefner. Herausgegeben von Martin Buber, neubearbeitet von Wolfgang Steinitz. Mit 20 Holzschnitten von Osmo Niemi. Rostock: Hinstrorf, 1998.

Kalewala – Das National-Epos der Finnen. Herausgegeben von Martin Buber, deutsche Übertragen von Anton Schiefner. München: Müller, 1914.

Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*. Orig. 1797. Ditzingen: Reclam, 1990.

---, ”Käytöllisen järjen kritiikki”. Teoksessa: I. Kant, *Siveysopilliset pääteokset*, s. 163–362. Suom. J. E. Salomaa, alkut. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1785. Helsinki: WSOY, 1990 (a).

---, ”Tapojen metafysiikan perustus”. Teoksessa: I. Kant, *Siveysopilliset pääteokset*, s. 67–161. Suom. J. E. Salomaa, alkut. *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*, 1788. Helsinki: WSOY, 1990 (b).

---, ”Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?” Suom. Tapani Kaakkurinniemi, alkut. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784. Teoksessa: J. Koivisto et al. (toim.), *Mitä on valistus?*, s. 76–86. Tampere: Vastapaino, 1995.

Kierkegaard, Søren, *The Concept of Anxiety*. Transl. by Reidar Thomte et al., orig. *Begrepet Angest*, 1844. Princeton: Princeton Univ. Press, 1980.

---, *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*. Suom. Torsti Lehtinen, alkut. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, 1846. Helsinki: WSOY, 1993.
Kilpeläinen, Tapani, ”Tie helvettiin on kivetty…”. *Yliopisto* 12–13/2003, s. 53–54.
Kinsey, Alfred C. et al., *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia: Saunders, 1948.
Kirsti vastaa – Kirstin parhaat kysymykset ja vastaukset. [Helsingin Sanomien toimituksen julkaisu]. Helsinki: Nemo, 1999.
Korhonen, Outi, *Kansainvälisoikeudellinen tulkinta ja dialogisuus*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 57. Tampere: Tampereen yliopisto, 1995.
Korten, David C., *Elämä kapitalismin jälkeen – Maailma yhtiövallan kaaduttua*. Suom. Tero Norkola, alkut. *The Post-Corporate World – Life after Capitalism*, 1999. Helsinki: Like, 1999.
---, *Maailma yhtiöiden vallassa*. Suom. Tero Norkola, alkut. *When Corporations Rule the World*, 1996. Helsinki: Like, 1997.
Krohn, Sven, *Ihminen, luonto ja logos*. Jyväskylä: Gummerus, 1981.
---, *Ydinihminen – Ihmisen mitta ja tulevaisuus – Avaus filosofiseen ihmistutkimukseen*. Jyväskylä: Arator, 1989.
Kropotkin, Pjotr, *Mutual Aid – A Factor in Evolution*. Orig. 1902. London: Freedom Press, 1987.
Ksenofon, ”Muistelmia”. Teoksessa: Ksenofon, *Sokrates*, suom. Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava, 1960.
Kuhn, Thomas, *Tieteellisten vallankumousten rakenne*. Suom. Kimmo Pietiläinen, alkut. *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962. Helsinki: Art House, 1994.
Kupiainen, Reijo, *Ajattelemisen anarkia – Transmetafyysinen asenne Martin Heideggerilla*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 18. Tampere: Tampereen yliopisto, 1992.
Kusch, Martin ja Jaakko Hintikka, *Kieli ja maailma*. Oulu: Pohjoinen, 1988.
Kuusela, Anssi ja Ilkka Niiniluoto, *Lukion elämänkatsomustieto – Kurssi 2: Tieto, hyvän elämän perusta*. Helsinki: Valtion painatuskeskus, 1992.
Lacoue-Labarthe, Philippe, ”La transcendance finie/t dans la politique”. *Rejouer le politique*, pp. 171–214. Paris: Galilée, 1981.
Lammenranta, Markus, ”Kirjallisuus ja tieto”. Teoksessa: Arto Haapala ym. (toim.), *Kirjallisuuden filosofiaa*, s. 191–207. Helsinki: Valtion painatuskeskus, 1990.
Lassila, Olli-Pekka, *Vapaa ihminen – Etiikan filosofinen perustelu Jean-Paul Sartren ajattelussa*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 151. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 1987.

Lehtinen, Virpi, ”Eettinen rakkaus. Rakastajien sukupuolen merkitys Luce Irigarayn ajattelussa”. Teoksessa: Sara Heinämaa ja Johanna Oksala (toim.), *Rakkaudesta toiseen – Kirjoituksia vuosituhannen vaihteen etiikasta*, s. 167–184. Helsinki: Gaudeamus, 2001.

Lehtonen, Jukka, ”Nuoret suomalaiset heterokoulussa”. *Nuorisotutkimus*, vol. 13, 4/1995, s. 9–20.

---, ”Pojista miehiä koulun heterojärjestyksessä”. Teoksessa: Arto Jokinen (toim.), *Mies ja muutos – Kriittisen miestutkimuksen teemoja*, s. 121–148. Tampere: Tampere University Press, 1999.

Lehtonen, Mikko, *Kyklooppi ja kojootti – Subjekti 1600- ja 1900-lukujen kulttuuri- ja kirjallisuusteorioissa*. Tampere: Vastapaino, 1994.

---, *Pikku jättiläisiä – Maskuliinisuuden kulttuurinen rakentuminen*. Tampere: Vastapaino, 1995.

Lehtovaara, Maija, ”Etiikkaa arkeen ja tieteeseen”. *Aikuiskasvatus* 4/2003, s. 321.

---, *Subjektiivinen maailmankuva kasvatustieteellisen tutkimuksen kohteena – Kasvatuksen filosofian pohdintaa ja kasvatustieteen filosofian kehittelyä Lauri Rauhalan eksistentiaalisen fenomenologian pohjalta erityisesti silmälläpitäen minäkäsitystutkimuksia*. Acta Universitatis Tamperensis, ser. A, vol. 338. Tampere: Tampereen yliopisto, 1992.

Lilja, Saara, ”Aisti-iloinen antiikki”. *Tiede 2000* 2/1988, s. 14–17.

---, *Antiikkia ja myyttejä*. Helsinki: WSOY, 1990.

Lynn, Richard and Tatu Vanhanen, *IQ and Global Inequality*. Augusta: Washington Summit Publishers, 2006.

---, *IQ and the Wealth of Nations*. Westport: Praeger, 2002.

Löija, Pauli, ”Ollin väitöskirja tarkastettu yliopistossa ja käräjäoikeudessa!” *Z-lehti* 2/2000, s. 40–42.

Lönnrot, Elias, *Afhandling om finnarnes magiska medicin*. Helsingfors: Frenckell, 1832.

Machiavelli, Niccolò, *Ruhtinas*. Suom. O. A. Kallio, alkut. *Il principe*, 1532. Hämeenlinna: Karisto, 1998.

Malcom, Norman, *Wittgenstein – Muistelma*. Suom. Pentti Polameri, alkut. *Wittgenstein – A Memoir*, 1954. Helsinki: WSOY, 1990.

Manninen, Katri, *Kallen inttivuosi*. Helsinki: WSOY, 2001.

Manning, John R. S., *Interpreting Otherwise than Heidegger*. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1993.

Marcuse, Herbert, *Yksiulotteinen ihminen – Teollisen yhteiskunnan tarkastelua*. Suom. Markku Lahtela, alkut. *One Dimensional Man – Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 1963. Helsinki: Weilin + Göös, 1969.

Marx, Karl, *Die Frühschriften*. Stuttgart: Körner, 1953.

---, ”Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1944”. Teoksessa: Friedrich Engels ja Karl Marx, *Valitut teokset,* osa 1, suom. Antero Tiusanen ym. Moskova: Kustannusliike Edistys, 1978.

Mauss, Marcel, *Essai sur le don – Forme et raison le l'échange dans les sociétés archaïques*. Orig. 1925. Quebec: L'université du Quebec, 2002.
Mead, George H., ”Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist”. *Works of George Herbert Mead, vol. 1.* Edited and with an introduction by Charles W. Morris, orig. 1934. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.
Mendes-Flohr, Paul, *From Mysticism to Dialogue – Martin Buber's Transformation of German Social Thought*. Detroit: Wayne State University Press, 1989.
Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. Orig. 1945. Paris: Gallimard, 1962.
Miettinen, Jukka O. (toim.), *Miesten kesken – Miesten välinen rakkaus filosofiassa ja kaunokirjallisuudessa*. Helsinki: Otava, 1993.
Milgram, Stanley, *Obedience to Authority*. New York: Harper & Row, 1974.
Mills, C. Wright, *Sosiologinen mielikuvitus*. Suom. Antti Karisto, alkut. *Sociolocigal Imagination*, 1959. Helsinki: Yliopistopaino, 1982.
Morton, Andrew, *Monican tarina*. Suom. Aarne T. K. Lahtinen ym., alkut. *Monica's Story*, 1999. Helsinki: Otava, 1999.
Mäki-Kulmala, Heikki, *Näin puhui Sarasvuo – Miten ivaan ystäviä, menestystä ja vaikutusvaltaa*. Tampere: Vastapaino, 2002.
---, *Urpo Harva ja filosofin kutsumus*. Tampere: Tampereen yliopisto, 1995.
Nemo, Philippe, ”Esipuhe”. Teoksessa: Emmanuel Levinas, *Etiikka ja äärettömyys – Keskusteluja Philippe Nemon kanssa*, s. 35–36. Suom. Antti Pönni, alkut. 1982. Helsinki: Gaudeamus, 1996.
Nevanlinna, Harri, ”Rodut”. Teoksessa: *Otavan Suuri Ensyklopedia*, osa 8, s. 5777–5779. Helsinki: Otava, 1986.
Nibelungeinlaulu – Saksalaisten kansalliseepos. Suom. Toivo Lyy, alkut. *Das Nibelungenlied*, 1200-luku. Jyväskylä: Gummerus, 1934.
Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo – Miten tulla sellaiseksi kuin on*. Suom. T. Ljunberg, alkut. *Ecce homo – Wie man wirt, was man ist*, [kirjoitettu 1888, julkaistu 1908]. Helsinki: Unio Mystica, 2002.
---, *Epäjumalten hämärä, eli, miten vasaralla filosofoidaan.* Suom. Markku Saarinen, alkut. *Götzen-Dämmerung*, 1888. Helsinki: Unio Mystica, 1995.
---, *Iloinen tiede – ”La gaya scienca”*. Suom. J. A. Hollo, Toivo Lyy ja Aarno Peromies, alkut. *Die fröhliche Wissenschaft – ”La gaya scienza”*, 1882. Helsinki: Otava, 1989.
---, *Näin puhui Zarathustra – Kirja kaikille eikä kenellekään*. Suom. J. A. Hollo, Aarni Kouta ja Otto Manninen, alkut. *Also sprach Zarathustra – Ein Buch für alle und keinen*, 1891. Helsinki: Otava, 1995.
Niiniluoto, Ilkka, *Järki, arvot ja välineet – Kulttuurifilosofisia esseitä*. Helsinki: Otava, 1994.

---, ”Järki ja moraali globalisaation pyörteissä”. Teoksessa: I. Niiniluoto (toim.), *Maailman henkinen tila*, s. 108–150. Helsinki: Otava, 2000.
---, ”Onko globaali etiikka mahdollinen”. *Kanava* 7/ 1999, s. 369–400.
---, *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus*. Helsinki: Otava, 1984.
Nykysuomen sanakirja, osat III ja IV. Toim. Matti Sadeniemi. 3. painos. Helsinki: WSOY, 1970.
Olli, *Hyviä tuloksia vähällä vaivalla – Sata parasta pakinaa*. Helsinki: Otava, 1990.
Ollikainen, Marketta, ”Profeetta Muhammed ja islamin pyhät narrit”. *Vapaa Ajattelija* 1/2006.
Pascal, Blaise, *Mietteet*. Suom. Martti Anhava, alkut. Pensées 1657–1662. Helsinki: WSOY, 1962.
---, *Pensées*. Classées et commentées par Henri Massis, orig. 1657–1662. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1935.
Pietilä, Jukka, ”Martin Buber – ääriviivoja”. Teoksessa: Martin Buber, *Minä ja Sinä*, s. 7–21. Helsinki: WSOY, 1993.
Pihlström, Sami, ”Voidaanko transsendentaalifilosofiaa naturalisoida”. Teoksessa: *Ajatus* 52, s. 191–214. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 1996.
Piri, Markku, *Vuosi – Omaelämäkerrallinen kirjeromaani*. Helsinki: M. Piri, 1988.
Platon, ”Faidros”. *Teokset*, osa 3, suom. Pentti Saarikoski. Platon, Helsinki: Otava, 1979.
---, ”Gorgias”. *Teokset,* osa 2, suom. Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava, 1978.
---, ”Kharmides”. *Teokset*, osa 1, suom. Marianna Tyni. Helsinki: Otava, 1977.
---, ”Parmenides”. *Teokset*, osa 3, suom. A. M. Anttila. Helsinki: Otava, 1979.
---, ”Valtio”. *Teokset*, osa 4, suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava, 1981.
Plutarkhos, ”Erotikos”. Teoksessa: Bernard Sergent, *La homosexualidad en la mitologia gríega*. Trad. A. Clavería Ibáñez. Barcelona: Arte del Zahorí, 1986.
Popper, Karl R., *Arvauksia ja kumoamisia – Tieteellisen tiedon kasvu*. Suom. Eero Eerola, alkut. *Conjectures and Refutations – The Growth of Scientific Knowledge*, 1963. Helsinki: Gaudeamus, 1995.
---, *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset*. Suom. Paavo Löppönen, alkut. *Open Society and its Enemies*, 1945. Helsinki: Otava, 1974.
---, *Logik der Forschung – Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*. Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, Bd. 9, Orig. 1934. Wien: Julius Springer, 1935.
Popper, Karl R. and John C. Eccles, *The Self and Its Brain – An Argument for Interactionism*. Orig. 1977. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.

Puhakainen, Jyri. *Persoonan kieltäjät – Ihmisen vapaus ja vastuu aivotutkimuksen ja lääketieteen puristuksessa*. Helsinki: Like, 1998.
Pulkkinen, Tuija, *Postmoderni politiikan filosofia*. Helsinki: Gaudeamus, 1998.
Puuronen, Vesa (toim.), *Valkoisen vallan lähettiläät – Rasismin arki ja arjen rasismi*. Tampere: Vastapaino, 2001.
Pyhä Raamattu – Vanha Testamentti, Uusi Testamentti. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksessaan vuonna 1992 käyttöönottama suomennos. Mikkeli: Suomen Pipliaseura, 1994.
Rantala, Veikko, "'Dallas' vai 'Schubert'?". Teoksessa: Markus Lammenranta ja Veikko Rantala (toim.), *Kauneus – Filosofisen estetiikan ongelmia*, s. 221–233. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 4. Tampere: Tampereen yliopisto, 1990.
Rauhala, Lauri, "Filosofinen epänatsi Martin Heidegger". *Tiedepolitiikka* 1/1992, s. 56.
---, *Humanistinen psykologia*. Helsinki: Yliopistopaino, 1990.
---, "Onko psykofyysisen ongelma ratkaistavissa ja miten?" *Niin & Näin* 3/2001, s. 3–7.
Rousseau, Jean-Jacques, *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista*. Suom. Ville Keynäs, alkut. *Discours sur l'origine et les fondement de l'inégalité parmi les hommes*, 1755–1782. Tampere: Vastapaino, 2000.
Ruokanen, Miikka, *Hermeneutica moderna – Teologinen hermeneutiikka historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella*. Helsinki: Gaudeamus, 1987.
Ruskin, John, *Kultavirran kuningas – Tarina Stiriasta*. Suom. L. Vihervaara, alkut. *King of the Golden River*, 1851. Hämeenlinna: Karisto, 1918 (a).
---, *Kuninkaitten aarteet*. Suom. V. Hämeen-Anttila, alkut. *Of King's Treasures*, 1865. Hämeenlinna: Karisto, 1918 (b).
Russo, Vito, *The Celluloid Closet – Homosexuality in the Movies*. New York: Harper & Row, 1987.
Saarikoski, Pentti, *Onnen aika*. Helsinki: Otava, 1971.
Santayana, George, *Life of Reason – Reason in Common Sense*. New York: Charles Scribner's Sons, 1905–1906.
Sarasvuo, Jari, *Huomiotalous – Diilin opetukset*. Helsinki: Otava, 2005.
---, *Sisäinen sankari – Uljaan elämän käsikirjoitus*. Helsinki: WSOY, 1998.
Sarsila, Juhani, "Kommentti Dan Steinbockin puheenvuoroon". Teoksessa: Pekka Sundell (toim.), *Keskusteleva filosofia*, s. 76–78. Helsinki: Gaudeamus, 1984.
Sartre, Jean-Paul, *Huis clos – Suivi de Les mouches*. Orig. 1944. Paris: Gallimard, 1947.
---, *L'existentialisme est un humanisme*. Orig. 1946. Paris: Nagel, 1970.

---, *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Orig. 1943. Paris: Gallimard, 1988.
---, "Visages". J.-P. Sartre, *Les Écrtis de Sartre*, ed. Michel Contant et Michel Rybalka. Paris: Gallimard, 1970.
Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*. Édition critique préparée par Tullio De Mauro, orig. 1916. Paris: Payot, 1995.
Senge, Peter, *The Fifth Discipline – The Art and Practice of the Learning Organization*. New York: Doubleday, 1990.
Sherif, Muzafer, *Group Conflict and Co-Operation*. London, Routledge and Kegan Paul, 1966.
Siltala, Juha, *Miehen kunnia – Modernin miehen taistelu häpeää vastaan*. Helsinki: Otava, 1994.
Silverman, Hugh J., *Philosophy and Non-Philosophy since Merleau-Ponty*. New York: Routledge, 1988.
Simmel, Georg, "Soziologie". *Gesamtsausgabe*, Bd. 11, orig. 1908. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
Simpson, Mark (ed.), *Anti-Gay*. London: Freedom Editions, 1996.
Sipilä, Petri, *Sukupuolitettu ihminen – Kokonainen etiikka: Onko sukupuoli oikein?* Helsinki: Gaudeamus, 1998.
Sivenius, Hannu, "Toiseuden tuuli – Eräitä huomautuksia Emmanuel Levinasin Husserl- ja Heidegger-kritiikistä". Teoksessa: Matti Kosonen (ed.), *Phenomenology / Fenomenologia*, s. 95–144. Filosofian laitoksen julkaisu 43. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 1990.
Solženitsyn, Alexandr, *Vankileirien saaristo I–II – 1918–1956, Taiteellisen tutkimuksen kokeilu*. Suom. Esa Adrian, alkut. *Arhipelag gulag*. Tukholma: Wahlström & Widstrand, 1974.
Stegmüller, Wolfgang, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Fünfte Auflage, Orig. 1965. Stuttgart: Körner, 1975.
Steinbeck, John, *Helmi*. Suom. Alex Matson, alkut. *The Pearl*, 1947. Helsinki: Tammi, 1977.
Steinbock, Dan, *Narsismin fasismi – Vapautus eko- ja urbaanifasismin kourissa*. Jyväskylä: Gummerus, 1981.
Steiner, George, *Heidegger*. Suom. Tere Vadén, alkut. *Heidegger*, 1992. Helsinki: Gaudeamus, 1997.
Strasser, Stephan, "Emmanuel Levinas – Phenomenological Philosophy". In: Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement – A Historical Introduction*, vol. 2. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.
---, "The unique individual and his other". In: Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana*, vol. 6, pp. 9–26. Dordrecht: Reidel, 1977.
Stålström, Olli, *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu*. Helsinki: Gaudeamus, 1997.
Suomen laki 2001, osa I. Toim. Erkki Onikki ja Hannu Ranta. Kauppakaari ja Suomen Lakimiesliiton Kustannus Oy, 2001.

Suomen laki 2001, osa II. Toim. Minna Näsänen. Kauppakaari ja Suomen Lakimiesliiton Kustannus Oy, 2001.

Susser, Bernard, *Existence and Utopia – The Social and Political Thought of Martin Buber*. Cranbury: Fairleigh Dickinson University Press, 1981.

Suuri toivelaulukirja, vol. 4., Toim. Aapeli Vuoristo. Helsinki: Musiikki Fazer ja Suuri Suomalainen Kirjakerho, 1986.

Szasz, Thomas, *The Myth of Mental Illness – Foundations of the Theory of Personal Conduct*. Orig. 1961. New York, N.Y.: Harper & Row, 1974.

Tallon, Andrew, ”Person and community – Buber’s category of the between”. *Philosophy Today*, vol. 17, 3/4, spring 1973, pp. 62–83.

Teräväinen, Juha, ”Kuolema on laadullinen raja elämälle”. Teoksessa: Liisa Veenkivi (toim.), *Elämän ja kuoleman kehät – Ihmisen matkasta ja määränpäästä*, s. 185–197. Helsinki: WSOY, 1989.

Theuniessen, Michael, *The Other – Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*. Cambridge, Mass.: Massaschusetts Institute of Technology Press, 1984.

Tode, Emil, *Enkelten siemen*. Suom. Juhani Salokannel, alkut. *Piiririik*, 1993. Helsinki: Otava, 1994.

Tomperi, Tuukka, ”Varsinainen elämä on koko osamme totuudesta – Johdatusta José Ortega y Gassetin ajatteluun”. Teoksessa: Juha Varto (toim.), *Fenomenologinen vuosikirja 1992*, s. 215–234. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 37. Tampere: Tampereen yliopisto, 1992.

Tuohimaa, Marika, ”Emmanuel Levinas ja vastuu Toisesta”. *Niin & Näin* 3/2001, s. 35–39.

Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae*. Transl. Thomas Gilby et al., orig. 1265–1274. London: Eyre & Spottiswoode, 1963.

Tuomela, Raimo, *Tiede, toiminta ja todellisuus – Tieteellisen maailmankäsityksen filosofiset perusteet*. Helsinki: Gaudeamus, 1983.

Törmälehto, Veli-Matti, ”Rikkaat rikastuvat – Entä köyhät?” *Tilastokeskuksen Hyvinvointikatsaus* 1/2005.

Vadén, Tere, ”Suomentajan jälkisanat”. Teoksessa: George Steiner, *Heidegger*, s. 202–206. Helsinki: Gaudeamus, 1997.

Varto, Juha, ”Dialogisen välttämättömyys”. *Niin & Näin* 2/2003, s. 110–111.

---, *Laadullisen tutkimuksen metodologia*. Helsinki: Kirjayhtymä, 1992.

Vikström, John, ”Valta ylhäältä – Saarna valtioneuvoston 175-vuotisjuhlan jumalanpalveluksessa 2.10.1984”. Teoksessa: J. Vikström, *Uusi rohkeus elää*, s. 13–19. Helsinki: Otava, 1985.

Vilkka, Leena, *Eläinten tietoisuus ja oikeudet – Kettutyttöfilosofiaa ja susietiikkaa*. Helsinki: Yliopistopaino, 1996.

Virilio, Paul, *Katoamisen estetiikka*. Suom. Mika Määttänen, alkut. *Esthétique de la disparition*, 1980. Helsinki: Gaudeamus, 1994.

Wahlstedt, Pekka, ”Dialogisuus yhteiskunnassa”. *Mielenterveys* 5/2003, s. 34–36.

Wallenius, Tommi, ”Ainutlaatuinen persoona ja Toinen – Buber ja Levinas”. Teoksessa: Juha Varto (toim.), *Kohti elämismaailman ja ihmisen laadullista tutkimista – Seminaariraportti*, s. 53–89. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 44. Tampere: Tampereen yliopisto, 1993.

---, *Filosofian toinen – Levinas ja juutalaisuus*. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura, 2004.

---, ”Kohti Toista – Johdatusta Emmanuel Levinasin etiikkaan”. Teoksessa: Juha Varto (toim.), *Fenomenologinen vuosikirja 1992*, s. 200–214. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 37. Tampere: Tampereen yliopisto, 1992.

Waltari, Mika, *Aiotko kirjailijaksi? Tuttavallista keskustelua kaikesta siitä, mitä nuoren kirjailijan tulee tietää*. Alkut. 1935. Helsinki: WSOY, 1994.

Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*. Translated by A.-M. Henderson and Talcott Parsons, orig. *Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriss der verstehende Sociologie*, 1922. New York: O.U.P., 1947.

Weckroth, Klaus, *Mustavalkoista sosiaalipsykologiaa*. Tampere: Vastapaino, 1992.

---, *Toiminnan psykologia*. Helsinki: Hanki ja jää, 1988.

Weil, Simone, *L'Enracinement*. Paris: Gallimard, 1949.

Wiberg, Matti, *Paluu politiikkaan*. Polemia-sarjan julkaisu 42. Helsinki: Kunnallisalan Kehittämissäätiö, 2001.

Wilde, Oscar, *Teleny*. Suom. Erkki Vainikkala, alkut. 1893. Jyväskylä: Gummerus, 1992.

Wittgenstein, Ludwig, *Briefe an Ludwig von Ficker*. Hrsg. G. H. von Wright. Salzburg: Müller, 1969.

---, *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman, alkut. *Philosophische Untersuchungen*, 1953. Helsinki: WSOY, 1999.

---, *Tractatus Logico-Philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*. Suom. Heikki Nyman, alkut. 1918. Helsinki: WSOY, 1971.

Wright, Georg Henrik von, *Minervan pöllö – Esseitä vuosilta 1987–1991*. Helsinki: Otava 1992.

---, *Norm and Action – A Logical Enquiry*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

---, *Tiede ja ihmisjärki – Suunnistusyritys*. Suom. Anto Leikola, alkut. *Vetenskapen och förnuftet*, 1987. Helsinki: Otava, 1987.

---, ”'Uuden etsiminen vain intellektuaalisesti ei johda mihinkään.' – Georg Henrik von Wright Niin & näin -lehden haastattelussa”. *Niin & Näin* 2/1995, s. 4–14.

MUUT LÄHTEET

Lehdet

Aamulehti, 1996.
Aikuiskasvatus, 2003.
Al-Shinan, 2006.
Dagens Nyheter, 2006.
Daily Times, 2006.
Die Welt, 2006.
Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2006.
Helsingin Sanomat, 1997–2008.
Ilta-Sanomat, 2002–2008.
Journalisti, 2000.
Jyllands-Posten, 2005–2006.
Kaltio, 2006.
Katso, 2002.
Kauppalehti, 2002.
Kulttuurivihkot, 2003.
Le Figaro, 2008.
Le Monde, 1978–1979.
Metro, 2001.
Niin & Näin, 1994–2006.
Nuorisotutkimus, 1995.
Pahkasika, 2000.
Poliisilehti, 2006.
Skeptikko, 2007.
Sosiologia, 1998–2002.
Tasa-arvo, 2001.
The Washington Post, 2006.
Tiede 2000, 1988.
Tiede & Edistys, 1999.
Turun Sanomat, 2006–2007.
Vapaa Ajattelija, 2006.
Z-lehti, 1997–2002.

Internetsivut ja verkkojulkaisut

Electronic Frontier Finland EFFI ry:n internetsivut <http://www.effi.org>.

Hankamäki, Jukka, *Contra Academia – Tutkielma tiedepoliittisesta vallasta*. <http://www.hankamaki.fi/documents/contraacademia.pdf>.

---, *Seksit selviksi – Onko naistutkimus tiedettä, filosofiaa vai poliittinen ideologia?* <http://www.hankamaki.fi/documents/seksitselviksi.pdf>.

Kalin, Kaj, *Sivuikkuna – Verkkokirja.* <http://www.seta.fi/sivuikkuna>.

”LiveLeak.com”-palvelun internetkotisivut <http://www.liveleak.com>.

Oikeuspoliittisen tutkimuslaitoksen internetsivut <http://www.optula.om.fi>.

Roos, J. P., ”Älykkyyden tabu murtuu”. Arvio R. Lynnin ja T. Vanhasen teoksesta *IQ and Global Inequality* (2006). <http://www.valt.helsinki.fi/staff/jproos/lynnvanhanen.htm>.

Rose, Flemming, ”Miksi julkaisin ne pilakuvat?”. Suom. Virpi Kauko, alkut. ”Why I published those cartoons?”, *The Washington Post* 19.2.2006. <http://www.effi.org/flemming.rose-2006-02-19.html> ja <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/02/17/AR2006021702499_pf.html>.

Seksuaalinen Tasavertaisuus SETA ry:n internetsivut <http://www.seta.fi>.

Suomen Akatemian internetsivut <http://www.aka.fi>.

Suomen Sisu ry:n internetsivut <http://www.suomensisu.fi>.

Tilastokeskuksen internetsivut <http://www.stat.fi>.

Uutiskynnys-verkkolehti <http://www.uutiskynnys.fi>.

Vatikaanin internetsivut <http://www.vatican.va>.

“Why Democracy?”-hankkeen internetsivut <http://www.whydemocracy.net>.

Yhdistyneiden kansakuntien internetsivut <http://www.un.org>.

Yleisradion internetsivut <http://www.yle.fi>.

”YouTube.com”-palvelun internetsivut <http://www.youtube.com>.

Luennot

Onnistumisen filosofia ja psykologia – Studia generalia -luentosarja. Helsingin yliopisto, 1996.

Elokuvat

Beautiful Thing. Ohj. Hettie MacDonald. DVD-levy. Sony Pictures, 1996.

Daddy and the Muscle Academy – A Documentary on the Art, Life and Times of Tom of Finland. Ohj. Ilppo Pohjola. VHS-video. Zeitgeist Video, 1992.

De förbandede tegninger – Bloody Cartoons. Ohj. Karsten Kjærn. <http://www.whydemocracy.net/film/11>.

Fitna. Ohj. Scarlet Pimpernel, käsikirj. Geerd Wilders. 2008. <http://www.liveleak.com>.

Hook – Kapteeni Koukku. Ohj. Steven Spielberg. DVD-levy. TriStar Pictures, 1991.

Mad Max – Beyond Thunderdome. Mad Max – Ukkosmyrsky. Ohj. George Miller. DVD-levy. Fazer-video, 1992.

Matkalla Idahoon – My Own Private Idaho. Ohj. Gus Van Sant. VHS-video. Finnkino, 1991.

Rukajärven tie. Ohj. Olli Saarela. DVD-levy. Sandrew Metronome, 2000.

Star Wars – Episode 1: Pimeä uhka. Ohj. George Lucas. DVD-levy. FS Film, 2001.

Talvisota. Ohj. Pekka Parikka. DVD-levy. Finnkino, 1989.

The Celluloid Closet. Ohj. Rob Epstein ja Jeffrey Friedman. VHS-video. Sony Pictures, 1995.

The Independence Day – Maailmojen sota. Ohj. Ronald Emmerich. DVD-levy. FS Film, 1997.

The Lord of the Rings – Taru sormusten herrasta. Ohj. Peter Jackson. Finnkino, 2001.

The Terminator – Terminaattori. Ohj. James Cameron. DVD-levy. FS Film, 1984.

Total Eclipse. Ohj. Agniezska Holland. DVD-levy. New Line Home Video, 1995.

Trois couleurs: Bleu – Kolme väriä: Sininen. Ohj. Krzysztof Kieślowski. VHS-video. Finnkino, 1993.

Tuntematon sotilas. Ohj. Edwin Laine. DVD-levy. Finnkino, 1955.

Tuntematon sotilas. Ohj. Rauni Mollberg. VHS-video. Oy Yleisradio Ab, 1985.

Wittgenstein. Ohj. Derek Jarman. VHS-video. Zeitgeist Video, 1993.

Televisio-ohjelmat

A-studio. Ajankohtaisohjelma. Oy Yleisradio Ab, TV1, 28.9.2001.
A-talk. Ajankohtaisohjelma. Oy Yleisradio Ab, TV1, 30.8.2007.
Greed. Viihdeohjelma. MTV3, 2001–2002.
Haluatko miljonääriksi? Viihdeohjelma. Nelonen, 2001–2002.
Kulta-Jukka. Viihdeohjelma. Oy Yleisradio Ab, TV1, 2000.
M.O.T. – Lääketieteen musta historia, osa 1: Ylpön arvoitus ja Himmlerin innokkaat suomalaispyövelit. Dokumenttiohjelma. Toim. Olli Ainola. Oy Yleisradio Ab, TV1, 1998.
M.O.T. – Lääketieteen musta historia, osa 2: Vahva uljas suomalainen – Olivatko kaasukammiot tulossa Suomeenkin? Dokumenttiohjelma. Toim. Olli Ainola. Oy Yleisradio Ab, TV1, 1998.
Punainen lanka. Keskusteluohjelma. Toim. Maarit Tastula, vieraana Harri Holkeri. Oy Yleisradio Ab, TV2, 12.9.2001.
Queer as Folk 1. Draamasarja, Nelonen, 2000.
QueerTV. Ajankohtaissarja. SubTV, 2001.
Salatut elämät. Draamasarja, MTV3, 1999–2000.
Tervo ja Päivärinta, Ajankohtaisohjelma. Oy Yleisradio Ab, TV1, 27.8. 2001.
TV-uutiset. Nelonen, 2001.
TV-uutiset. Oy Yleisradio Ab, TV1, 1997–2001.
Yhteisvastuukeräyksen avajaispuhe. Martti Ahtisaari, Oy Yleisradio Ab, TV1, 1997.

Äänilevyt

Alanko, Ismo, *Taiteilijaelämää*. CD-levy. Poko Records, 1995.
Fintelligens, *Renesanssi*, CD-levy. Sony Entertainement Finland, 2000.
Numminen, M. A., *Kuu, mies, kookospähkinä*. LP-levy. EMI, 1980.
Ultra Bra, *Vapaaherran elämää*. CD-levy. Johanna Kustannus, 1996.

Jukka Hankamäen teokset

1. Enkelirakkaus
Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena

2. Rakkauden välittäjä
Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa

3. George Herbert Mead ja symbolinen interaktionismi
Tutkimus minuuden, merkitysten ja yhteiskunnan rakentumisesta

4. Dialoginen filosofia
Teoria, metodi ja politiikka

5. Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa
Vähä katekismus filosofiselle anarkistille

6. Filosofiset viuhahdukset
Populaarifilosofisia tekstejä sekseistä, vallasta ja filosofisista liikkeistä

7. Työttömän kuolema
Johdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan

8. Kansallisfilosofinen manifesti
Tie tulevaisuuden Suomeen

9. Kuka halusi murhata filosofin?
Romaani filosofian hulluista päivistä ja myös rikoksesta

10. Suomalaisen nykyfilosofian historia
Mustelmani taisteluista tieteen ja filosofian kentillä

Verkkokolumnien kokoelmat

1. Sensuurin Suomi
Filosofisesti korrekteja kolumneja arkipäivän ajatusrikoksista

2. Kansanvallan varkaat
Kirjoituksia kansanvallan kaventamisesta Suomessa

3. Valhe kaatuu
Fatwoja ja jeremiadeja eripuraisesta Euroopasta

4. Minuutti on mennyt
Synkkää yksinpuhelua vieraantuneesta valtakunnasta

5. Sanaakaan en vaihtaisi pois
Kirjoituksia maahanmuutosta, monikulttuurisuudesta ja kansainvälisyydestä

6. Vastahankaan
Punavihreän kuplan puhkaisuja

7. Ankara totuus
Ansaittuja analyysejä ja valittuja verkkokolumneja

8. Poliittisesti korrektia
Kutkuttavan kivaa kujerrusta vastuuvalheista
ja vihatotuuksista sinulle, kyyhkyläiseni

Mediatutkimukset

1. Totuus kiihottaa
Filosofinen tutkimus vasemmistopopulistisen
valtamedian tieto- ja totuuskriisistä

2. Pavlovin koirat
Tieteellinen tuomio median ja byrokraattien kostosta

Keskustelu tieteiden menetelmänä

Dialogisessa filosofiassa tarkastellaan, kuinka ihmis- ja yhteiskuntatieteiden menetelmiä voidaan rakentaa filosofisten keskustelujen ja kohtaamisten varaan.

FT, VTT Jukka Hankamäen suositusta metodikirjasta ja tieteen etiikan perusteoksesta on nyt saatavilla ajantasaistettu painos.

”Kirjan teoreettinen osa on Buberin ja Levinasin filosofiaa tuntevallekin erinomaisen antoisa. Kummankin filosofia on kuvattu asiantuntevan syvällisesti, mutta samalla konstailematta ja harvinaisen selkeästi.”

Maija Lehtovaara, *Aikuiskasvatus* 4/2003.

”Kirjan teoreettinen voima ja käytännöllinen haastava kirjoittamistapa tekee siitä erityisen arvokkaan. Hankamäki ei luultavasti ole pyrkinyt kirjoittamaan ’ikuista’ viisautta ja on siten onnistunut kirjoittamaan ajankohtaisen ja oletettavasti ajattomasti radikaalin kirjan, jonka anti ihmistieteiden tutkijoille ja toimijoille on luullakseni kestävää tekoa.”

Juha Varto, *Niin & Näin* 2/2003.

”Kokonaisuutena kirja on teoreettisesti vahva ja käytännöllisesti haastava esitys. Hankamäen kirjoituksen hienovireisyys tekee sujuvasti rönsyilevästä tutkimuksesta miellyttävää luettavaa.”

Pietari Almusa, *Kulttuurivihkot* 5/2003.

www.hankamaki.fi

Yleinen kirjastoluokka 11.5.